This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

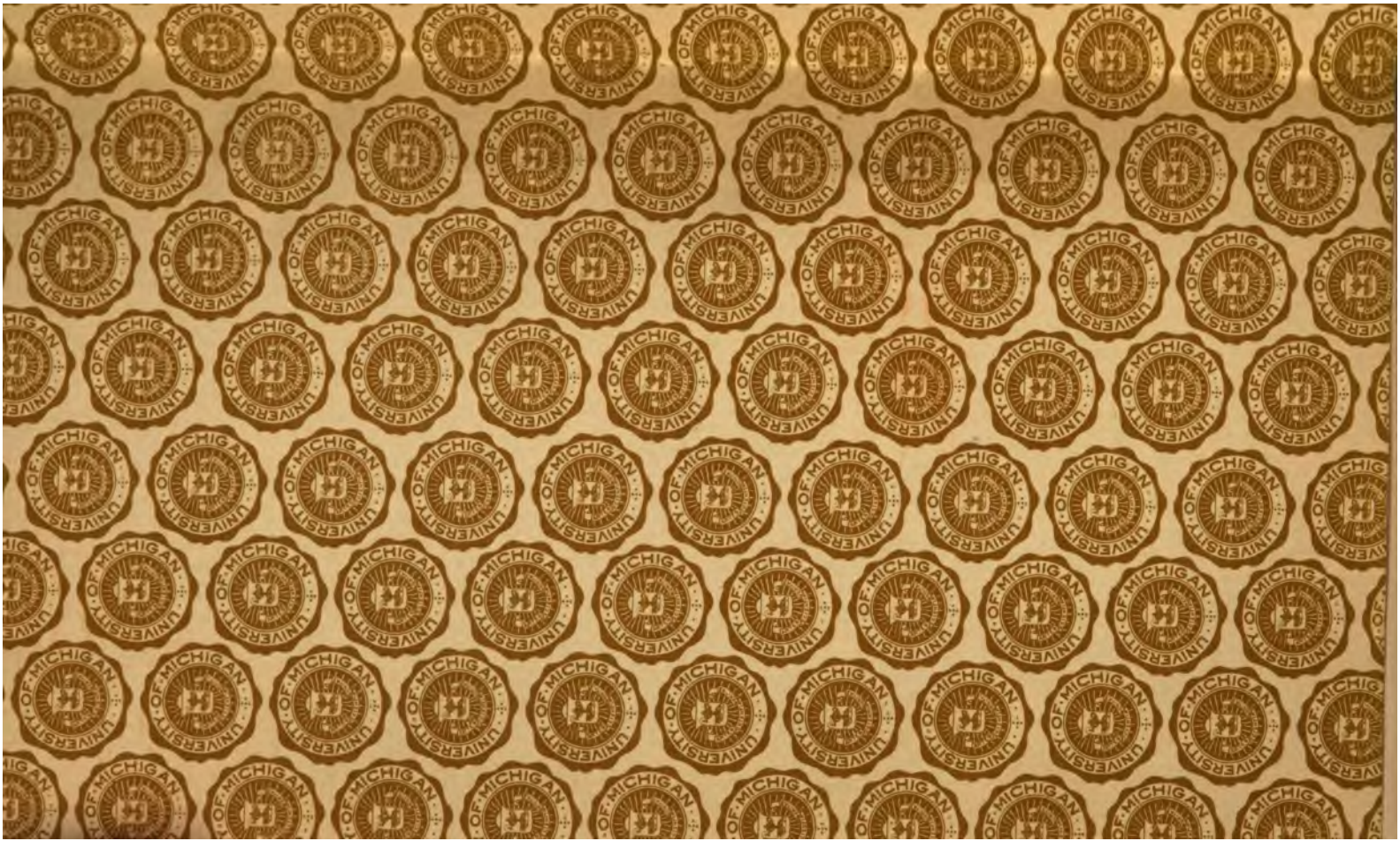
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 412737

BR 1720 S36 L5

Leipoldt – Schenute der begründer der national Ägypt. Kirche

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES
VERITAS
VITAM
1837
SCIENTIA


UNIVERSITY OF MICHIGAN

BR
1720
.S36
L5

SCHENUTE

DER

BEGRÜNDER DER NATIONAL ÄGYPTISCHEN KIRCHE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

JOHANNES LEIPOLDT

AUS DRESDEN

LEIPZIG
DRUCK VON AUGUST PRIES
1903

Angenommen von der philologischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren STEINDORFF und HAUCK.

Leipzig, den 19. Februar 1903.

Der Procancellar
AD. BIRCH-HIRSCHFELD

Die Arbeit erscheint demnächst wesentlich erweitert in den
Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur
herausgegeben von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK.
Neue Folge X. Band, Heft 1.
Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1
Erster Abschnitt. Quellen und Darstellungen	
§ 1. Werke Schenutes	2
§ 2. Besas Schenutebiographie	12
§ 3. Andere gleichzeitige oder fast gleichzeitige Quellen	17
§ 4. Jüngere Quellen	19
§ 5. Darstellungen	20
Zweiter Abschnitt. Die oberägyptischen Kopten um 400	
§ 6. Politische Lage	22
§ 7. Religiöse Verhältnisse	26
§ 8. Das Mönchtum	34
Dritter Abschnitt. Schenutes äußerer Lebensgang. Zeitrechnung	
§ 9. Schenutes äußerer Lebensgang	39
§ 10. Zeitrechnung	42
Vierter Abschnitt. Schenutes Charakter und Vorstellungswelt	
§ 11. Schenutes Charakter	47
§ 12. Schenute als Geistesträger	53
§ 13. Schenutes Stil	58
§ 14. Schenutes Stellung zur Askese	62
§ 15. Schenutes Bildung	69
§ 16. Schenutes Frömmigkeit	74
§ 17. Schenute als Theolog	85
§ 18. Schenutes Beteiligung an den dogmatischen Streitigkeiten	89

BR
1720
.S36
L5

Inmitten der glänzenden Kirchenversammlung, die unter dem Namen des (ersten) Konzils von Ephesos (431) bekannt ist, war von sinniger Hand ein prächtiger Thron errichtet worden, auf dem die Evangelienbücher lagen. Einmal nun hatte Nestorios sich verspätet und fand keinen Platz mehr. Da beging er die Torheit, die heiligen Schriften auf die Erde zu legen und sich selbst auf jenem Stuhle niederzulassen. Aber ein Mönch aus dem Gefolge Kyrills von Alexandria erhob sich und sühnte mit den Schlägen seiner Fäuste die Schändung der geweihten Pergamente.

Das Geschichtchen, das die koptische Quelle[1] mit besonderer Breite und Behaglichkeit erzählt, ist nicht wahr.[2] Aber es ist charakteristisch für die Art und Weise, wie jener Mönch, der Oberägypter Schenūte, von seinen Zeitgenossen beurteilt wurde: als ein Draufgänger erschien er ihnen, der wohl ausgezeichnete Absichten verfolgte, aber in seinen Mitteln durchaus nicht wählerisch war.

Ganz ähnlich denken die heutigen Geschichtsforscher über Schenute: das Wort 'gewalttätig' ist sozusagen ein epitheton ornans zu seinem Namen geworden. Aber diese Beurteilung ist, wenn nicht gerade falsch, so doch sehr einseitig. Die Kopten, die jenes Geschichtchen vom ephesinischen Konzile erfanden, waren Mönche, und die modernen Bearbeiter der Zeit Schenutes kennen ihn nur als Mönch. Aber

1) Vb 67ff. Va 426ff. (die Abkürzungen sind in § 2 erklärt).

2) Soviel wir wissen, haben Nestorios und Kyrill nie zugleich an einer Sitzung der Versammlung von Ephesos teilgenommen; vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 550.

er war mehr als das. Wäre er nur der Vorsteher eines wenig bekannten Klosters gewesen, wie käme es, daß die koptische Sprache und die koptische Gedankenwelt vom fünften Jahrhundert an Schenutes Geist atmet? daß das ägyptische Volk sich Schenutes heute noch als eines seiner größten Wohltäter erinnert? Ja, auch als Mönch war Schenute mehr als ein harter Tyrann: in kindlicher Liebe blickt sein Schüler Bēsa zu ihm auf, und staunende Verehrung beseelt die späteren Mönche, die sein Gedächtnis pflegen; doch einen Tyrannen kann man nur fürchten und verabscheuen.

Die Einseitigkeit der bisherigen Darstellungen hat mich veranlaßt, das Wirken und die Anschauungen Schenutes nochmals zu untersuchen. Ich glaube zugleich dadurch im Vorteil vor meinen Vorgängern zu sein, daß mir Schenutes eigene Werke wohl zum größeren Teile bekannt sind. So brauche ich mich nicht auf die recht unzuverlässige Schenutebiographie zu verlassen, sondern kann aus den denkbar besten Quellen schöpfen und zugleich ein viel reicheres, lebensvolleres Bild entwerfen.

Erster Abschnitt.

Quellen und Darstellungen.

§ 1. Werke Schenutes.[1]

Der Biograph Schenutes ist in der angenehmen Lage, über reiche Quellen ersten Ranges zu verfügen. Die (saïdisch geschriebenen)[2] Werke seines Helden sind so zahlreich, daß es fast unmöglich ist, sie alle einzusehen.[3]

Trotzdem ist es mit großen Schwierigkeiten verknüpft, sie zu benutzen. Schon das ist für den Geschichtsforscher unan-

---

1) Vgl. Stern bei Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie II 39 S. 16 Anm. 31; Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien S. 149—154.

2) Übersetzungen in andere Sprachen scheinen fast ganz zu fehlen. Über ein bohairisches Schenutestück vgl. Stern a. a. O.; ein arabisches findet sich in der Pariser Handschrift Copte 68 fol. 24ff.

3) Ich zitiere sie im folgenden mit S.

genehm, daß ihr Inhalt fast überall erbaulicher Art ist: es gilt erst weite Wüsten zu durchwandern, ehe man auf fruchtbare Stellen trifft.

Weit schwerer fällt ins Gewicht, daß die Traktate Schenutes nur zum kleinsten Teile, und meist nur stückweise, veröffentlicht sind. Eine verhältnismäßig große Menge findet man bei Zoëga, Catalogus codicum Copticorum qui in museo Borgiano Velitris asservantur, Rom 1810;[1] einiges auch bei Mingarelli, Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae, Bologna 1785;[2] bei Pleyte-Boeser, Manuscrits Coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, Leiden 1897;[3] und bei Amélineau, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire IV 1, 1888 und IV 2, 1895.[4] Wer jedoch einen vollständigen Einblick gewinnen will, muss die Handschriften benutzen. Hier stellt sich aber eine neue Schwierigkeit heraus: wohl jede europäische Bibliothek, die koptische Handschriften besitzt, birgt auch Werke Schenutes. Es übersteigt daher fast die Kräfte des einzelnen, das ganze unveröffentlichte Material heranzuziehen. Ich habe die fünf starken Sammelbände der Bibliothèque Nationale zu Paris Copte 130 1 bis 130 5,[5] sowie die reichen Handschriftenschätze des British Museum verwerten können.[6] So darf ich mich der Hoffnung hingeben, daß mir die wichtigen Züge aus Schenutes Leben und Wirken ausnahmslos bekannt geworden sind.[7]

---

1) Die Handschriften befinden sich jetzt im Museo Nazionale zu Neapel. Ich zitiere: z; dann die Seitenzahl.

2) Ich zitiere: m; dann die Seitenzahl.

3) Zitiert: pb; dann die Seitenzahl.

4) Zitiert: a; dann die Seitenzahl.

5) Nebentitel: Schenoudi 1 bis 4 (Band 130 3 und 4 sind als Schenoudi 3 zusammengefaßt). Ich zitiere: p 1 bis 5; dann die Blattnummer.

6) Ich zitiere: bm; dann die Nummer des Katalogs der saïdischen Handschriften. — Außerdem sind mir folgende Manuskripte bekannt geworden: Paris Copte 68 fol. 24ff.; Oxford Clar. Press fragm. 22; Sammlung Crawford 34 + 28 + 23a; Cambridge, Universitätsbibliothek (1 Blatt).

7) Die wenigen Schenutestücke, die sich in Handschriften des Museums von Kairo befinden, hat Crum im Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire (vol. IV: Coptic monuments, 1902) angegeben. Ich zitiere: c; dann die Seitenzahl. — Wie mir Herr Crum mitteilt, besitzt das französische Institut zu Kairo zwei große Pergamenthandschriften, die

Aber noch auf eine andere Schwierigkeit muß ich aufmerksam machen. Unsere Handschriften bieten meist nur Bruchstücke. Die eigenartigen Verhältnisse des Antikenhandels in Ägypten haben eine unsagbare Zerstreuung des gesamten koptischen Handschriftenmaterials herbeigeführt. So ist z. B. von einem sehr wertvollen Schenutemanuskripte im 18. Jahrhundert ein Blatt nach Venedig[1] gekommen, von dem gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein größeres Stück in den Besitz der Pariser Nationalbibliothek[2] gelangt ist. Die Folge dieser Verwirrung ist natürlich die, daß sehr viele Bruchstücke keinen Verfassernamen tragen. Zum Glück schreibt Schenute, wenigstens in seinen Briefen,[3] einen so eigenartig ausgeprägten Stil, daß viel herrenloses Gut mit Bestimmtheit auf ihn zurückgeführt werden kann. Als Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung dienten mir einige Schriften, bei denen Schenutes Autorschaft zweifellos ist, weil er sich in ihnen selbst als Verfasser nennt:[4] sie bieten genügende Grundlagen, um den Stil Schenutes in seiner ganzen Eigenart zu erkennen. Von hier aus konnte ich mich zunächst davon überzeugen, daß die Überschriften 'Von Sinuthios' o. ä., die manche Manuskripte enthalten, in den meisten Fällen[5] auf Wahrheit beruhen. Weiterhin gelang es mir leicht, auf dem Grunde dieser verbreiterten Basis eine Menge Bruchstücke, die keinen Namen tragen, als Schriften Schenutes zu erkennen.

Der ausgeführte Nachweis, worauf sich diese Erkenntnis in den einzelnen Fällen gründet, gehört in eine Ausgabe der Werke Schenutes. Hier muß ich mich darauf beschränken, ein Verzeichnis der mir bekannten saïdischen Schriften aufzustellen, die mir unzweifelhaft von Schenute herzurühren scheinen. Dabei habe ich die Texte durch zwei Sternchen ausgezeichnet, als deren

---

Schenutestücke enthalten. Auch die Berliner Manuskripte Or. 1611 Blatt 4. 5. 7 Or. 1613 Blatt 3f. bieten Werke Schenutes.

1) Sm 96—101.

2) Sp 4 131—163. — Ein weiteres Blatt dieser Handschrift besitzt die Universitätsbibliothek zu Cambridge.

3) S. u. § 13.

4) Es sind die folgenden: Sz 385—398 (vgl. 388). 428. 429. 438—441 (vgl. 441). 487f. (vgl. 487, wo der Verfasser auf Sz 395 als sein Werk verweist) Sp 3 16 5 47. 62.

5) Über eine Ausnahme vgl. § 9.

Verfasser sich Schenute selbst angibt; Einen Stern haben die erhalten, als deren Urheber er durch äußere Zeugnisse (Überschrift des librarius oder Zitat) genannt wird. In (runden) Klammern stehen die Zoëgastücke, die Zoëga nur erwähnt, ohne Auszüge aus ihnen zu geben. Die wenigen vollständig erhaltenen Schriften Schenutes sind durch ein nachgesetztes Kreuz gekennzeichnet.

a) Briefe an die Mönche.[1]

1) **z 438—441.

2) *z 382.

3) *z 443—448 = (z 486) = p 4 143 'Ebenso auch über die Werke, die auf der ganzen Erde nicht gut sind'; z 496 von Schenute selbst zitiert.

4) *z 449f. = Curzon 109 7–14.

5) *z 494—500, zitiert z 443—448 als Werk desselben Verfassers.

6) * (z 380).

7) * (z 384).

8) * (z 449) = p 4 144.

9) *m 96—101 = bm 168 + Berlin Or. 1611 7.

10) z 398—402 = p 1 38–76 'Die Worte des Herzbetrübten oder Herzeleid Tragenden'.

11) z 459, im Jahre 432 verfaßt.

12) z 474—478.

13) z 478—481.

14) p 1 1–7 = p 5 131.

15) p 1 89–128 (bez. 130) + bm 205 = p 4 112 (–113?) = p 5 6–12, nach p 1 118 im Jahre von Pgōls Tod verfaßt.

16) p 2 12–19 = z 572 (Nr. CCXXXVII).

17) p 2 113.

18) p 4 95f.

19) p 5 20.

20) p 5 41.

21) p 5 49.

22) p 5 60.

23) p 5 91.

24) p 5 96.

25) a 277—287 = p 5 69.

1) Angesichts der lückenhaften Überlieferung der Werke Schenutes können diese Überschriften natürlich nicht beanspruchen, für alle unter ihnen angeführten Texte unbedingt gültig zu sein.

b) Briefe an die Nonnen.

1) **p 3 16 an die Nonnenvorsteherin Taḫōm.
2) *p 4 134 = p 5 18.
3) *p 5 19.
4) *p 4 110 f. ‘dritter Kanon’.
5) *z 384.
6) z 411—414, nach z 413 nicht lange nach Pgōls Tod geschrieben.
7) p 1 131—142, nach 140 vielleicht in Unterägypten geschrieben.
8) p 5 64 ‘zweiter Kanon, fünfter Brief’.
9) p 5 116—119.
10) bm 201.

c) Briefe an Mönche und Nonnen.

1) **z 385—398.
2) *p 3 1—4 + Berlin Or. 1611 5 = p 3 22—29 = p 4 151 f.
3) *p 4 136 = bm 169 (zweite Hälfte).
4) *Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲣⲓⲏ ff.
5) z 483—486, eine Art Testament; vgl. § 12.
6) z 524—528 (auch bei Ladeuze a. a. O. S. 368—373) + p 4 106 + bm 200 = z 528 f. = p 3 5 = bm 169 (erste Hälfte).
7) z 566—569 (auch bei Ladeuze a. a. O. S. 373—377).[1]
8) p 1 77 (bez. 78)—88.
9) p 2 9—11 + bm 199.
10) p 2 51—57.
11) p 5 13 f.
12) pb 298—302.
13) c 4 (verschiedene Bruchstücke).
14) bm 209 = (z 384).

d) Andere Briefe.

1) z 383 an den Kaiser; vgl. § 18.
2) **z 428 an den Erzbischof Timotheos von Alexandria; vgl. § 10. †

1) Zoëga und Ladeuze schreiben dieses Werk ohne Grund Schenutes Nachfolger Bēsa zu.

3) **z 427f. an einen Erzbischof.

4) **z 429 an die Kleriker von Psoi̯ (Abṣâi̯, Ptolemaïs Hermiū, heute el-Menschîe).

5) **p 5 62 an den Komes Theodosios.

6) **p 5 47 an Bakanos und seine Genossen.

7) *c 3 an den Heiden Kronos (zwei Briefe).

e) Predigten.

1) *z 415 = (z 470), vielleicht z 539 als Werk Schenutes zitiert.

2) *z 416f. 'Kleine Reden vor den Mitmönchen'; pb 160 als Werk Schenutes angeführt; auch im Wiener Bücherverzeichnisse[1] zitiert.

3) *z 421—423 = (z 518), mit längerer Überschrift.

4) *z 424—427, mit längerer Überschrift; nach dem Jahre 431 verfaßt.

5) *z 426—432, mit längerer Überschrift.

6) *z 450f.

7) *z 451f. = z 454 = (z 530) = m 102—146, mit längerer Überschrift.

8) *p 2 86f.

9) *p 3 17f. 'am Feste der Auferstehung unseres Herrn'.

10) *p 3 18—21 'am dritten Sonntag'. †

11) *p 3 34—36.

12) *p 3 36—39 = p 5 128 = (z 470?), pb 155 und im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

13) *p 3 39f., im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

14) *p 3 40f., im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

15) *p 3 45—47 'kleine Anleitung, am Sonntagmorgen', im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

16) *p 3 47—49.

17) *p 4 91f. = p 5 104 'dritte Rede', zwischen 412 und 444 verfaßt.

18) *p 4 108 r 'am ersten Geburtstage des Herrn, 28. Choiahk.'[2]

---

1) S. u. S. 10.

2) Am 28. und 29. Choiahk (24. und 25. Dezember) feierten die Kopten ihr Weihnachtsfest; vgl. Wüstenfeld, Synaxarium der coptischen Christen S. 202f.

19) *p 4 146–148 = p 5 4f. = pb 321—323 = bm 207. †

20) *p 5 25f. ʿin der Nacht der Jungfrau, 21. Tōbeʾ.[1]

21) *p 5 28, im Wiener Bücherverzeichnisse angeführt.

22) *p 5 62.

23) *p 5 68, mit längerer Überschrift; der Anfang wird L^b 240[2] zitiert.

24) *Paris Copte 68 24ff. (mit arabischer Übersetzung) = p 5 78. †

25) *p 5 79 = p 5 77 r ʿachte Redeʾ; pb 160. 184. 185 sowie im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert; am 30. Choiahk (26. Dezember) 431 oder 432 gehalten.

26) *p 5 82 r Gedächtnisrede über einen Apa.

27) *p 5 82 v.

28) *p 5 83 ʿam ... Athyrʾ.[3]

29) *p 5 85.

30) *p 5 90 = p 5 23 = z 463—465[4] ʿam 2. Thōth,[5] über den heiligen Täuferʾ.

31) *pb 371—376 (377).

32) *bm 197 ʿThōth, zweiter Sonntag, über die Offenbarung des Kreuzes[6] .... sechste Redeʾ.

33) *c 5 ʿzweite (Rede)ʾ.

34) z 418f.

35) z 420.

36) z 455—459 = z 517f.

37) z 466.

38) z 467—469 = p 5 53.

39) z 469.

40) z 470.

41) p 4 100–105.

---

1) 16. Januar, Feier der Himmelfahrt Marias; vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 251f.

2) S. u. § 3.

3) Also zwischen dem 28. Oktober und 26. November.

4) Die Identität der beiden Pariser Stücke mit dem Zoëgatexte kann nicht sicher festgestellt werden, da Zoëga nur einzelne Sätze mitteilt; ein längerer Abschnitt stimmt wörtlich überein.

5) 30. August, Todestag Johannes' des Täufers; vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 7f.

6) Wüstenfelds Synaxar setzt dieses Fest auf den 17. Thōth (= 14. September).

42) p 5 30–32 'am 29. Mechīr,[1] dem Feste des Apa Pgōl'.
43) p 5 71 f.
44) p 5 73 f., nach dem Jahre 431 verfaßt.
45) p 5 75 f., Einweisung eines neueintretenden Mönches.
46) p 5 77.
47) bm 208.

f) Berichte.

1) *z 380 f. = p 4 156. †
2) *z 460—463.
3) *p 2 87. 82–85[2] = p 4 108 f. = p 5 125, nach Nestorios' Tod verfaßt (p 2 84), vielleicht im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †
4) *p 3 41–43 †
5) *p 3 43–45 † } im Wiener Verzeichnisse aufgeführt.
6) *p 5 1–4 = p 4 145 f. = p 5 63. †
7) *p 5 29 f., im Wiener Verzeichnisse zitiert. †
8) p 5 44 (f.).
9) p 5 47.

g) Bruchstücke.

1) **z 486—494 = (z 442) = (z 486), verschiedene Bruchstücke.[3]
2) *z 433—437, verschiedene Bruchstücke.
3) *p 5 98.
4) *Crum, Coptic Ostraca Nr. 13 (*διδασκαλία* Schenutes).
5) z 501 f.
6) z 519 f. = bm 206.
7) z 521 f. = Crawford 24.
8) (z 500).
9) p 2 20–23 = bm 197.
10) p 2 24.
11) p 2 25.
12) p 2 49 f.
13) p 4 97 f.
14) p 4 107 + bm 200.
15) p 4 139 f. = pb 318—320.
16) p 5 15–17.
17) p 5 84.
18) pb 315—317.
19) pb 328—330.
20) pb 344—346.

---

1) 23. Februar.
2) p 2 87 v wird durch p 2 82 r lückenlos fortgesetzt.
3) Vgl. auch S. 4 Anm. 4.

Zitate aus Schriften Schenutes finden sich in Bēsas Biographie[1] und in dessen anderen Schriften,[2] in den Werken des Archimandriten Moses[3] u. s. w.

Mehr für einen Herausgeber der Werke Schenutes, als für seinen Biographen sind die saïdischen Sprachdenkmäler von Wert, in denen Schriften Schenutes aufgezählt werden;[4] es sind das:

1) eine längere Glosse z 452f.,

2) die Lektionskataloge pb 149. 154—157. 159f. 162. 183—185. 187 c 35,

3) ein Bruchstück, das in der oben stehenden Liste als Wiener Bücherverzeichnis zitiert ist[5] und vermutlich ein Stück Bibliothekskatalog darstellt; unter den vielen Schriften, die hier nach den Anfangsworten zitiert und fortlaufend beziffert werden, finden sich besonders viele Sinuthiana; vielleicht stammt das Fragment gar aus Schenutes Kloster.

Zwei Stücke fordern noch eine genauere Betrachtung.

Das erste ist die Handschrift p $4_{131-162}$ m 96—101.[6] Wir haben hier eine Sammlung von wörtlichen Auszügen aus den Werken Eines Mannes vor uns, die fast alle die Überschrift ‘Von demselben’ tragen. Und wie uns die p 4_{131} erhaltene Überschrift des ganzen Werkes belehrt, wurden die Auszüge von diesem Manne selbst zusammengestellt, als er sich in höchster Not befand: seine Absicht war offenbar die, durch eine gedrängte Übersicht über seine Gedanken und Forderungen seinem Lebenswerke einen festeren Halt zu geben. Dieser Mann aber kann kein anderer gewesen sein, als Schenute. Wohl wird er in der ganzen Handschrift nicht genannt. Aber viele Stücke tragen aufs deutlichste die Kennzeichen seines Stiles; zum Überfluß ist manches, was hier den Titel ‘Von demselben’ führt, anderswo unter der Überschrift ‘Von Schenute’ erhalten.[7] Ich habe deshalb bei der Aufzählung der mir bekannten Schenutestücke alle

---

1) Vgl. § 2. 2) Vgl. § 3. 3) Vgl. § 4.

4) Als Titel der einzelnen Traktate dienen ihre Anfangsworte.

5) Das Original befindet sich in Wien.

6) S. o. S. 4, wo auch das Cambridger Blatt dieser Handschrift erwähnt ist.

7) p 5_{1-4} = p 4_{145}f.; z 380f. = p 4_{156}.

Texte mit einem Sterne ausgezeichnet, die in dieser 'Blütenlese' erhalten sind; doch wurden, um das Verzeichnis nicht unnötig zu belasten, nur die Stücke aus unserer Handschrift in dasselbe aufgenommen, die auch an anderer Stelle überliefert sind. Es ist schade, daß uns nur 34 Blatt von diesem wertvollsten aller Schenutemanuskripte erhalten sind; ursprünglich sind es mindestens 199 gewesen. Bruchstücke anderer Handschriften dieses Sammelwerkes liegen vielleicht p 3 34–49 p 5 1–5 vor.

Zweitens muß ich noch einiges bemerken über die umfangreichen Regelfragmente, die a 248—277[1] veröffentlicht sind. Revillout führt sie auf Pgōl, Amélineau auf Schenute zurück; Ladeuze[2] äußert sich dahin, es liege eine Regel Schenutes zu Grunde qui s'y trouve développée. Diese letztere Ansicht halte ich für die richtige; nur ist sie meines Erachtens von Ladeuze nicht scharf genug gefaßt worden. Die Regel trägt nicht Schenutes Stil, ausgenommen den kleinen Abschnitt a 260f., der auch tatsächlich mit Sp 4 133 identisch ist, hier aber anders eingeleitet und fortgeführt wird, als in a; er ist demnach in der Regel a 248—277 ein Fremdkörper. Trotzdem muß diese Regel aus Schenutes Kloster stammen, wie namentlich Ladeuze nachgewiesen hat.[3] Wie wir uns ihre Entstehung im einzelnen zu denken

1) Teilweise auch z 553 (554)—564.

2) A. a. O. S. 309.

3) A. a. O. S. 306—309. Allerdings sind nicht alle Gründe stichhaltig, die Ladeuze anführt. Z. B. verweist in der Tat auch Schenute auf eine bestehende Regel, wie a 248ff.; aber das Wort ⲡⲕⲱⲧ, dessen sich a 248ff. dabei regelmäßig bedient, ist bei Schenute in dieser Bedeutung nur ganz selten (z 567 bm 168) nachzuweisen. Widersprechen muß ich auch der Ladeuzeschen Annahme, der mehrfach erwähnte 'Apa' (so, ohne folgenden Namen, aber auch ohne folgende Lücke, gegen a, vgl. z) z 558. 563 a 262. 270f. 275 sei Pgōl oder Schenute. Nach koptischem Sprachgebrauche ist 'Apa' stets Paḫōm. Das geht unzweideutig hervor aus einer Schrift unbekannten Verfassers (ich möchte sie Theodor von Tabennēse zusprechen) p 3 59—74, in der einmal (59) die Rede ist von 'Apa und unserem Vater Hōrsiēse', ein anderes Mal (66) von 'Apa und Apa Hōrsiēse'; Hōrsiēse aber war der Nachfolger Paḫōms (vgl. auch a 812). Man darf dagegen nicht einwenden, die Regel a 248—277 sehe doch in dem Apa ihren eigentlichen Urheber; nun stehe aber ihr Inhalt dem Pgōl und Schenute viel näher, als dem Paḫōm; also müsse sie unter Apa den Pgōl oder Schenute verstehen, und nicht Paḫōm. Dieser Schluß ist falsch. Denn Sche-

haben, muß leider dunkel bleiben, solange wir von der koptischen Kirche und Litteratur der späteren Zeit so wenig wissen, wie jetzt. Sicher ist nur, daß sie beträchtliche Zeit nach Schenute entstanden ist: sie gibt sich in nicht wenigen Punkten als eine einfache Weiterentwickelung seiner Anordnungen. Selbstverständlich erlaubt es mir die Erkenntnis dieses Tatbestandes nicht, die Regel als Quelle für Schenutes Zeit zu benutzen, mag auch hie und da noch ein Schenutestück in sie eingesprengt sein, das mir entgangen ist.

Da eine Übersetzung der Werke Schenutes vermutlich noch länger ausstehen wird, als eine Ausgabe der saïdischen Urtexte, sehe ich mich veranlaßt, wörtliche Zitate in größerer Anzahl zu geben. Die Übersetzungen rühren sämtlich von mir her.[1]

§ 2. Bēsas Schenutebiographie.[2]

In saïdischer, bohairischer, arabischer und syrischer Fassung ist uns eine ziemlich ausführliche Beschreibung von Schenutes Leben erhalten. Sie beginnt mit einer Schilderung seiner Jugend und seiner ersten asketischen Leistungen im Kloster Pgōls bei Atrīpe. Daß Schenute nach Pgōls Tod der Vorsteher dieses Klosters ward, ist als bekannt vorausgesetzt: nach einer kurzen, allgemein gehaltenen Charakteristik von Schenutes Leben und Wirken wird gleich dazu übergegangen, sein Ansehen vor Gott und den Menschen durch zahlreiche Wundergeschichten in helleres Licht zu setzen. Diese Erzählungen sind der Hauptbestandteil des Werkes. Es schließt mit einer ausführlichen Schilderung der letzten Tage des großen Mönchsvaters.

Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, daß der Biographie

---

nute, so selbstbewußt er war, betrachtete den Paḫōm doch stets als seinen geistigen Vater, als den Begründer des Koinobitismus und somit auch als die Seele aller späteren Klosterregeln.

1) Ich bitte im voraus um Entschuldigung, daß meine Übersetzungen keine Muster deutschen Stiles sind. Würde ich sie dem deutschen Sprachgefühle anpassen, so müßte ich so frei übertragen (vgl. § 13!), daß ich mit den Philologen notwendig in Konflikt geriete.

2) Vgl. Amélineau a VIff.; Ladeuze a. a. O. S. 116—147; Nau in der Revue Sémitique VII (1899) S. 356—363.

ein hoher geschichtlicher Wert zukommt: sind doch sogar die mitgeteilten Daten, die man am ehesten für glaubwürdig halten möchte, keineswegs einwandfrei.[1] Trotzdem darf man den Anspruch der Schrift, ein Werk von Schenutes Schüler und Nachfolger Bēsa zu sein, nicht in Zweifel ziehen. Amélineau[2] hat durch treffliche Beispiele aus dem Volksleben des heutigen Ägypten belegt, daß außergewöhnliche Gestalten dort nur allzuleicht in das Reich des Wunders erhoben werden. Selbst der, der tagtäglich mit ihnen verkehrt, glaubt in ihrem Tun und Lassen das Walten übernatürlicher Kräfte zu spüren; und wenn sie sterben, dann werden sie fast mit Notwendigkeit zu großen Heiligen und Wundertätern.[3] So wird uns die Lebensbeschreibung Schenutes als ein Werk Bēsas durchaus verständlich, zumal wenn man noch in Rechnung zieht, daß er die mitgeteilten Geschichten gar nicht alle persönlich erlebt haben will.[4]

Natürlich nötigt uns dieser Tatbestand, die Biographie nur mit größter Vorsicht als geschichtliche Quelle zu benutzen. Wir dürfen ihre Angaben nur dann als sicher betrachten, wenn sie sich durch andere, unanfechtbare Zeugnisse stützen lassen.

Über das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Textgestalten brauche ich nur wenig zu bemerken. Ladeuze[5] hat es bereits richtig erkannt und ausführlich dargestellt, im Gegensatze zu den unhaltbaren Aufstellungen Amélineaus.[6]

Von der saïdischen Rezension (V^s)[7] sind leider nur wenige kurze Bruchstücke erhalten, die durchaus keinen einheitlichen Charakter an sich tragen: bald sind sie der bohairischen Textgestalt nahe verwandt,[8] bald der arabischen;[9] sie zeigen uns also den Text der Schenutebiographie in den verschiedensten Phasen

1) S. u. § 10. 2) a LXXIV^{1}ff.

3) Man gewahrt deutlich zwei verschiedene Arten von Wundern, die sich an Schenutes Persönlichkeit angeheftet haben. Einmal hat man, wohl schon zu seinen Lebzeiten, natürliche Ereignisse in übernatürliche verwandelt (z. B. V^a 388ff.). Zweitens wurden, wohl vorwiegend nach Schenutes Tod, nach dem Schema biblischer Erzählungen neue Wunder erfunden. Vgl. a LXIff.

4) V^b 5 V^a 307, auch V^a 297f. 302.

5) A. a. O. S. 117—136. 6) a VIIff.

7) Veröffentlicht a 633—642. 644—649. Ich zitiere nach Seiten.

8) Z. B. V^s 633f.

9) Z. B. V^s 639f. 644ff. 646f.

seiner Entwickelung.[1] Wertvoll sind uns diese saïdischen Fragmente deshalb, weil die Urform der Biographie sicher saïdisch geschrieben war;[2] sie werden also deren sprachlichen Ausdruck am treuesten bewahrt haben.

Die (vollständig erhaltene) bohairische Biographie (V^b)[3] steht dem vorauszusetzenden saïdischen Originale sicher viel näher,[4] als die (ebenfalls lückenlos vorliegende) arabische (V^a).[5] Beide stimmen in der äußeren Anordnung ganz überein;[6] der Unterschied ist im wesentlichen der, daß V^a viel ausführlicher gehalten ist und vor allem die übernatürlichen Züge in Schenutes Lebensbild steigert. So ist z. Beispiel die Jugendgeschichte des Helden in V^a nicht nur um die Namen seiner Eltern vermehrt, die V^b nicht kennt, sondern außerdem noch um zwei Weissagungen über Schenute und eine Marienerscheinung.[7] Nun *hat* der Leser von V^b nirgends den Eindruck, daß ein Abschnitt nachträglich eingefügt, oder daß der Zusammenhang durch Kürzungen zerstört ist. Dagegen erweisen sich die Stücke, die V^a allein bietet, oft unmittelbar als spätere Zutaten. Die Notiz über den Engeldienst V^a 300 ist in der koptischen Kirche weder zu Schenutes noch zu Bēsas Zeit möglich, sondern weist auf spätere Jahrhunderte.[8] Die eschatologische Partie V^a 338 ff. muß, wie bereits Amélineau gezeigt hat,[9] zwischen 685 und 690 n. Chr. geschrieben sein. Auch die Bemerkung V^a 302 'In seinem (Schenutes) Kloster wird das Lesen der heiligen Bücher nicht aufhören' scheint nach der arabischen Eroberung hinzugefügt zu sein: wie ein Triumphruf klingt sie über das Fortbestehen des Klosters unter der Herrschaft des Islam. V^a 291 ff. findet sich eine Rezension der aus

---

1) Die Bruchstücke sind oft so klein, daß ihre Zugehörigkeit zu Bēsas Schenutebiographie nicht überall gesichert ist; sie könnten teilweise auch zu Schriften wie L^b und L^c (vgl. § 3) gehören.

2) Revillout, Amélineau (a XI) und Ladeuze (a. a. O. S. 123) haben das richtig erkannt. Der Hauptgrund ist, daß Bēsa stets saïdisch schrieb.

3) Veröffentlicht a 1—91 (teilweise auch z 33—38). Ich zitiere nach Seiten.

4) So Ladeuze, gegen Amélineau.

5) Veröffentlicht a 289–478; ich zitiere nach Seiten.

6) Ausgenommen die letzten Wunderberichte V^b 70 ff. V^a 432 ff.

7) V^b 3 V^a 297 ff.

8) Vgl. § 16. 9) a LVIII.

er Didache und dem Barnabasbriefe bekannten 'beiden Wege': ie kann an dieser Stelle natürlich nicht ursprünglich sein.[1] Als etztes Beispiel diene V^a 387 f. Hier wird erzählt, wie Schenute urch ein Wunder einer gerichtlichen Verurteilung entgeht; im Anschluß daran wird eine Weissagung Schenutes über seinen Tod mitgeteilt, die sich auch in V^b 87 findet, hier aber der Schilderung von Schenutes letzten Tagen unmittelbar voraufgeht, während in V^a noch eine Menge anderer Wundergeschichten folgt. Man versteht zunächst nicht, woher V^a diese absonderliche Anordnung hat. Das Rätsel wird gelöst durch das saïdische Bruchstück L^b 238 ff.,[2] in dem jene Weissagung ebenfalls auf die Gerichtsszene folgt. Nur liegt in L^b ein sinngemässer Zusammenhang vor: in L^b dient nämlich die prophetische Angabe Schenutes über seinen Tod als Übergang zur Erzählung von seinen letzten Lebenstagen. V^a hat hier also L^b als Quelle benutzt, dabei aber den Fehler begangen, zuviel abzuschreiben. Übrigens erweist sich V^a in diesem Stücke auch sonst, L^b gegenüber, als sekundär: an zwei Stellen bringt es einen Engel in den Bericht hinein, von dem L^b nichts weiß, u. s. w. Wenn man diese Tatsachen überdenkt, wird man es sehr wahrscheinlich finden, daß auch die übrigen Abschnitte, die V^a allein bietet, spätere Zusätze sind, daß also V^b der Urform sehr nahe steht. In der Tat können wir noch an mehreren anderen Stellen die mutmaßliche Quelle von V^a aufzeigen: V^a 312 f. stammt aus L^c 243 f.,[3] V^a 382 ff. aus L^c 244 ff., V^a 397 ff. aus Sp 5 1 f., V^a 429 aus D^b 111 ff.,[4] V^a 431 aus D^b 154; V^a 467 ist von D^b 110 f. abhängig.[5]

Ein syrisches Bruchstück der Schenutebiographie (V^{syr}) hat Ignazio Guidi[6] herausgegeben. Es steht inhaltlich der arabischen Textgestalt sehr nahe; vielleicht ist diese sogar nicht unmittelbar aus einer koptischen Rezension geflossen, sondern aus einer sy-

1) Über diese Rezension der 'beiden Wege' vgl. Iselin in den Texten und Untersuchungen[1] XIII 1 (1895).

2) S. u. § 3. 3) S. u. § 3. 4) S. u. § 3.

5) Der Nachweis, daß das Plus von Va auf Quellen ruht, zum Teil sogar auf sehr guten, ist uns wertvoll: er giebt uns das Recht, auch die nur von Va gebotenen Stücke in der Biographie Schenutes zu verwerten.

6) Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1889 S. 49—56. Ich zitiere nach Seiten.

rischen: verschiedene Eigenheiten von V^a, z. B. der häufige Gebrauch des syrischen مارى = مرا statt انبا, legen eine derartige Vermutung nahe. Doch entspricht die Anordnung der einzelnen Stücke in V^{syr} mehr V^b als V^a.[1]

Endlich ist ein syrischer Auszug aus der Schenutebiographie (E) erhalten, der auf V^b fußt und von F. Nau veröffentlicht worden ist.[2] Er war für den Gebrauch in der syrisch-monophysitischen Kirche bestimmt: diese hatte für Schenute zu wenig Interesse, als daß sie seine ganze Lebensbeschreibung gelesen hätte. Dem Schreiber des von Nau benutzten Manuskripts ist freilich auch dieser kurze Auszug noch zu lang gewesen.[3]

Nau behauptet, das Original der Schenutebiographie sei griechisch geschrieben gewesen. Allein seine Gründe sind, milde ausgedrückt, sehr unzureichend. Nau beruft sich erstens darauf, daß an einigen Stellen sich in allen bekannten Textgestalten dieselben griechischen Fremdworte finden: als ob diese nicht auch aus einem saïdischen Originale geflossen sein könnten (das Koptische arbeitet mit sehr vielen griechischen Worten). Zweitens behauptet er, das n am Ende von ܫܢܘܕܝ (Schanûdîn, syrische Form des Namens Schenute)[4] könnte nur so erklärt werden, daß man den griechischen Akkusativ *Σινούθιον* als Vorbild des Syrers betrachte. Indessen beachte man, daß der Syrer das anlautende sch des Namens getreu bewahrt hat: dieser Umstand fordert doch für E gebieterisch ein koptisches (oder arabisches)[5] Original. Vor allem aber ist es vollkommen unmöglich, in Schenutes Kloster eine griechische Schrift entstehen zu lassen. — Wie wenig ernst man Naus Behauptungen zu nehmen hat, zeigt die Art und Weise, in der er für ein syrisches Original von V^a eintritt: die Araber hätten sehr oft aus dem Syrischen übersetzt, fast nie aus dem Koptischen (a. a. O. VII S. 362). Ich brauche diese ungeheuerliche Beweisführung für eine an sich nicht unwahrscheinliche Behauptung (s. o. S. 15) kaum zu widerlegen: wer nur einigermaßen mit der Geschichte des späteren Ägypten vertraut ist, der weiß, daß sehr viele Schriften der Kopten ins Arabische übertragen worden sind.

---

1) Das Bruchstück von V^{syr} stammt gerade aus dem Teile der Schenutebiographie, in dem auch die Disposition von V^b und V^a verschieden ist (s. o. S. 14 Anm. 6).

2) Revue Sémitique VII 1899 S. 356—363 VIII 1900 S. 153—167. 252—265. Ich zitiere nach Kapiteln.

3) Vgl. E 10.

4) V^{syr} schreibt übrigens sehr oft ܫܢܘܕܒ, ohne Schluß-n.

5) Hier lautet der Name شنوده.

§ 3. Andere gleichzeitige oder fast gleichzeitige Quellen.

Neben dem reichen Stoffe, den uns die Schriften Schenutes und schließlich auch seine Biographie bieten, kommen die anderen Quellen kaum in Betracht. Der Vollständigkeit halber seien aber auch sie hier angeführt.

I. Werke Bēsas.[1]

Von Schenutes Nachfolger Bēsa besitzen wir, außer der in § 2 besprochenen Lebensbeschreibung, noch zahlreiche saïdische Schriftstücke, Briefe an die Mönchsgemeinden, an Kleriker, an einzelne Asketen und Asketinnen, aber auch Reden, in denen Schenute erwähnt, geschildert, zitiert wird. Man findet seine Werke, soweit sie in Handschriften des Museo Nazionale zu Neapel enthalten sind, z 503—517. 572 (Nr. CCXXXVI, = bm 175); von den Leidener Texten ist Bēsa pb 295—297, von den Parisern p 1 8–21 p 5 42. 110. 127 zuzusprechen. Auch Clar. Press fragm. 22 findet sich ein Stück, das auf Bēsa zurückgeht.[2]

II. Dioskurs Gedächtnisrede über Makarios von Tkoų.

Der fast vollständige[3] bohairische Text dieser Schrift (Db) findet sich a 92—164;[4] saïdische Bruchstücke (Ds) sind a 790—793 veröffentlicht, sowie bei Krall, Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer IV S. 63—74.

Das Werk gibt sich als eine Gedächtnisrede zu Ehren des ägyptischen Bischofs Makarios von Tkoų,[5] die Dioskur von Alexandria in der Verbannung, in Gangra, hielt, als ihm die Nachricht von Makarios' Tod[6] überbracht wurde; in ihr wird Schenute mehrfach erwähnt.[7] Die Echtheit des Schriftstücks hat

1) Vgl. Ladeuze a. a. O. S. 154.
2) S. u. S. 41 Anm. 2.
3) Eine Lücke Db 130.
4) Teilweise auch z 99—107.
5) Antaiopolis, heute Qâų el-Kebîr.
6) 24. Oktober 452; die Rede will im Jahre 453 gehalten sein.
7) S. u. § 10.

Amélineau,[1] gegen Revillout,[2] bestritten, und zwar mit einem an sich recht einleuchtenden Beweisgrunde: die D^b 135 aufgeführten Bischofsnamen sind falsch. Nun hat aber Krall a. a. O. S. 63f. darauf aufmerksam gemacht, daß in dem entsprechenden Stücke D^s 68f. zwar auch unrichtige Bischofsnamen stehen, aber teilweise andere als in D^b: wir dürfen daraus folgern, daß die Namen in der ältesten Textgestalt nicht gestanden haben, oder daß der Archetypos an dieser Stelle heillos verderbt war. Man kann also mit diesem Argumente die Echtheit der Schrift nicht mehr in Frage stellen. Dagegen haben mich zwei andere Tatsachen gegen sie argwöhnisch gemacht. Erstens beschäftigt sich eine syrische Schrift[3] ebenfalls mit dem verbannten Patriarchen. Dioskur in Gangra scheint also ein Lieblingsthema schreibseliger Monophysiten gewesen zu sein. Das Thema wird aber in so verschiedenartiger Weise durchgeführt,[4] daß ich an eine zu Grunde liegende echte Dioskurschrift kaum glauben möchte. Zweitens macht, wie wir sehen werden,[5] die zeitliche Festlegung der in D erwähnten Ereignisse große Schwierigkeiten.[6] So scheint es mir unbedingt geboten, der Schrift so kritisch als möglich gegenüberzutreten.[7]

III. Verherrlichungen Schenutes von unbekannten Verfassern.

1) L^a, saïdischer Text, veröffentlicht a 229—236.[8] Die Schrift wurde früher als eine Lobrede zu Ehren des Apa Pgōl bezeichnet; Ladeuze[9] hat den wertvollen Nachweis geführt, daß das wichtige Schriftstück von Schenute handelt. Ein Vergleich mit Schenutes eigenen Werken zeigt übrigens, daß Ladeuze den Quellenwert von L^a nicht unbeträchtlich überschätzt hat.

---

1) a XV—XXVIII.

2) Revue égyptologique 1880. 1882f.

3) Nau, Revue sémitique VII S. 363; Journ. as. 1903.

4) Man vergleiche z. B. D^b mit Wüstenfeld, Synaxarium u. s. w. S. 13f. 89f.

5) Vgl. § 10.

6) Vgl. auch Krall a. a. O. S. 66.

7) Vgl. auch Crum in Haucks Prot. Realenc.[3] XII S. 804.

8) Teilweise auch z 375—377.

9) A. a. O. S. 148f.

2) L^b, saïdischer Text, veröffentlicht a 237—241.[1] Das Bruchstück enthält Erzählungen von Schenutes Wunderkraft und geht dann zur Darstellung seines Lebensendes über. Es ist von V^a als Quelle benutzt worden.[2]

3) L^c, zwei saïdische Bruchstücke, veröffentlicht a 241—247[3]. Das erste[4] Fragment redet von Schenutes Ansehen und Ruhm und beginnt dann, durch Erzählungen von Schenutes übernatürlicher Macht das Recht seines Weltrufes darzulegen. Das zweite Bruchstück setzt diese Wunderberichte fort. Auch L^c scheint eine Quelle von V^a gewesen zu sein.[5]

Die a 247f. veröffentlichte bohairische Erzählung über Schenute stammt aus dem koptischen Synaxare.[6]

§ 4. Jüngere Quellen.

Die jüngeren Nachrichten über Schenute haben für seinen Biographen nur in Einer Beziehung Wert: sie zeigen, welcher Achtung sich der große Archimandrit bei den späteren Kopten erfreute. Ich erwähne die folgenden Urkunden:

1) L^d, ein unveröffentlichtes[7] saïdisches Bruchstück, das noch auf ziemlich guten Quellen zu fußen scheint; es fällt allerdings, da es den Apa Moses erwähnt, bereits ins sechste Jahrhundert.

2) L^e, saïdisches Bruchstück, veröffentlicht von Bouriant im Recueil de travaux IV S. 152f. und von Amélineau a 642—644.[8] Diese Schrift ist ein sehr spätes Erzeugnis: die Wundergeschichten der Schenutebiographie, die sie wiedergibt, sind noch wunderbarer geworden. Der Verfasser scheint ein Laie zu sein: 'die Mönche' sind seine Gewährsmänner.

3) Mehrere saïdische Liturgien, die sicher aus Schenutes Kloster hervorgegangen sind; so z. B. pb 130—134. Vgl. auch pb 212. 239. 259 m 353.

---

1) Teilweise auch z 377—379.

2) S. o. S. 15.

3) Teilweise auch z 379f.

4) Amélineau hat die beiden Bruckstücke falsch gestellt. Da 244 die Erzählung von Wundertaten erst ankündigt, muß 241—243, wo eine solche Wundertat erzählt wird, hinter 243—247 gestellt werden.

5) S. o. S. 15.

6) Vgl. Wüstenfeld, Synaxarium S. 172.

7) p 3 so—ss. 8) Vgl. auch c 9.

4) Briefe des Archimandriten Moses[1] z 531—533 (saïdisch).

5) Biographie des Archimandriten Moses a 682 (saïdisch).

6) Biographie des Psentios, Bischofs von Keft z 42 (bohairisch).

7) Biographie Matthäus' des Armen[2] z 535—538 m 269. 275 a 708. 722. 732. 734 (saïdisch).

8) Biographie Samuels von Kalamon († etwa 500) a 785 (saïdisch).

9) Ein Bruchstück z 539 (saïdisch).

10) Ein Bruchstück z 540 (saïdisch).

11) Ein Papyrus bei Krall, Koptische Texte I S. 153 Nr. CLXXII (saïdisch).

12) Eine gefälschte Predigt Kyrills a 184—186 (bohairisch).

13) Eine Predigt des Timotheos Ailuros bei Mai, Script. vet. biblioth. V 541 und Migne, Patr. Gr. 86 1 Sp. 271 f. Ich halte die Schrift für gefälscht: erstens wegen der legendarischen Züge Sp. 274 f.; zweitens weil (nach D^b 154 f.) Poctor (Viktor) von Taphnaia (Tabennēse) vor 451 starb; drittens weil Mardarius (Martyrios) Archimandrit von Pboų, und nicht von Tabennēse, war.[3] Der erhaltene arabische Text ist wohl aus einem saïdischen Originale geflossen. Die Heimat der Schrift wird in einem Kloster Paḫōms zu suchen sein.[4]

14) Das koptische Synaxar, vgl. Wüstenfeld, Synaxarium S. 172 = a 247 f., und Butler, The ancient Coptic churches of Egypt II S. 360—362.

§ 5. Darstellungen.

Der koptischen Litteratur wird gemeiniglich nur sehr wenig Interesse entgegengebracht. Aber der Name Schenutes ist eigentlich recht frühzeitig der Vergessenheit entrissen worden:[5] Quatremère († 1857) hat der gelehrten Welt die ersten genaueren Mitteilungen über ihn geschenkt. Revillout hat dann Schenute

1) Vorsteher eines Klosters nahe dem alten Abydos.

2) Vorsteher eines Klosters bei Asuân.

3) V^b 40. 51.

4) Vgl. auch Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire VIII 1 (1892) S. 5 ff.

5) Doch vgl. Butler a. a. O. I S. 352 Anm. 2.

zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht:[1] was er namentlich über Schenutes Charakter und seinen Kampf wider das Heidentum ausgeführt hat, ist das Beste, was bis jetzt über Schenute gesagt wurde. Hatte Revillout den Mönch Schenute fast mit keinem Worte berührt, so entwarf Amélineau,[2] auf Grund seiner Publikation von V^a und V^b, ein anschauliches Bild von dem Leben und Treiben in Schenutes Kloster: leider ist er an mehr als einer Stelle anschaulicher geworden, als ihm die strenge Wissenschaft erlaubte, und so müssen wir oft mehr seine Phantasie als seine Quellenkenntnis bewundern. Dagegen hat Ladeuze,[3] der neueste Bearbeiter des Gegenstandes, mit nüchterner Kritik die Haupttatsachen zusammengestellt, die auf Grund der bisherigen Quellenpublikationen zu erkennen waren: nur schade, daß seine katholisch apologetische Tendenz es unmöglich macht, an dem Buche eine reine Freude zu haben.

Leider sind all diese Schriften von dem Mangel gedrückt, daß sie die eigenen Werke Schenutes gar nicht oder zu wenig benutzen und Bēsas Schenutebiographie zu viel Vertrauen schenken: so kann es natürlich ohne zahlreiche schiefe Urteile nicht abgehen. Sie betrachten ferner, allein Revillout ausgenommen, Schenute zu einseitig als Mönchstyrann. Ohne die älteren Arbeiten unbillig herabzusetzen, darf ich daher behaupten, daß für eine Erforschung der Geschichte Schenutes so gut wie alles noch zu tun ist.

Zweiter Abschnitt.

Die oberägyptischen Kopten um 400.[4]

Jede Lebensbeschreibung ist unvollständig, wenn sie es versäumt, sich über die Zeit und das Volk ihres Helden zu unterrichten. Doppelt gefährlich wäre ein solches Versäumnis in

1) Revue de l'histoire des religions VIII 1883 S. 401—467. 545—581.
2) Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. 1889.
3) Étude sur le cénobitisme pakhomien 1898.
4) Vgl. Stern bei Ersch und Gruber, Allg. Encycl. II 39 S. 12—36; G. Milne, A history of Egypt under Roman rule 1898.

unserem Falle, weil die Lage der nationalen Ägypter zu Schenutes Zeit bisher noch nie wissenschaftlich dargestellt worden ist. Wird dadurch unsere Aufgabe erschwert, so dürfen wir sie uns in anderer Beziehung wieder leichter machen: da Schenute fast ausschließlich auf die oberägyptischen Kopten eingewirkt hat, können wir uns hier auf die Geschichte dieses Volksteils beschränken.

Die Quellen für unsere Untersuchung sind natürlicher Weise sehr spärlich; es fehlt z. B. fast ganz an Urkunden im eigentlichen Sinne, wenn anders man sein Augenmerk nur auf die nationalen Ägypter beschränkt. Am meisten läßt sich aus Schenutes Schriften und aus seiner Biographie entnehmen; vgl. Milne a. a. O. S. 167: Perhaps the most curious commentaries on the state of Egypt, howewer, may be found in the life of Schnoudi.

§ 6. Politische Lage.[1]

Die nationalen Ägypter der Römerzeit sind ebenso wenig patriotisch gewesen, wie ihre Ahnen in den Jahrtausenden vor Christus. Sie haben den Kaiser nicht mehr geliebt und gehaßt, als ihre Väter den Pharao. Die Masse des Volkes stand der Regierung immer kühl gegenüber. Man kam mit ihr ja nur beim Steuerzahlen in Berührung: sich an der Verwaltung zu beteiligen, ein Amt zu begehren, daran haben nur die Wenigsten gedacht.[2]

Sehr viele konnten auch gar nicht daran denken, sich Staatsgeschäften zu widmen. Das Niltal ist ein Bauernland, wie es kein zweites auf Erden gibt. Aber die Bewässerung und Bestellung der Felder ist gerade hier mühevoller als anderswo: das Wasser muß auf die zahlreichen höher gelegenen Äcker erst künstlich gehoben werden. So läßt die harte Arbeit dem ägyptischen Landmann keine Zeit, sich auch außerhalb seines engsten Berufes zu betätigen. Er trägt auch kein heißes Verlangen darnach: die Lebensweise des Bauern pflegt ja durchaus nicht den Horizont zu erweitern oder den Blick für das Große zu schärfen. So kommt es, daß von den vielen Empörungen, die Ägypten gesehen hat, kaum Eine Volkssache gewesen ist: unzufriedene Magnaten, beleidigte Haremsdamen haben sie angezettelt, aber nie der ge-

1) Milne a. a. O. S. 159—167. 2) Milne a. a. O. S. 117.

meine Mann. Der Bauer hatte ja bei jedem Regierungswechsel nur zu verlieren: da wurden die Felder verwüstet, die Kanäle vernachlässigt, die Steuern erhöht; er war deshalb mit jedem Herrscher zufrieden, der die Wassergräben und Deiche nicht verfallen ließ.

Auch zu Schenutes Zeit waren die Ägypter durch die Natur ihres Landes dazu gezwungen, der hohen Politik fernzubleiben. Nur reiche Leute, die ihre Äcker durch Sklaven bestellen ließen, konnten sich Staatsgeschäften hingeben; aber Großgrundbesitzer scheinen unter den nationalen Ägyptern nur verschwindend wenige gewesen zu sein: die Reichen, die uns im Leben Schenutes begegnen, werden fast alle ausdrücklich als Griechen bezeichnet. Doch die Ägypter haben auch damals, wie vor alters, trotz ihrer ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse nie daran gedacht, sich gegen die Regierung zu erheben: allein aus religiösen Gründen erlaubten sie sich von Zeit zu Zeit eine Kritik,[1] nur ganz selten aber eine energische Bekämpfung der höchsten Würdenträger.

Das bisher Bemerkte wird es gerechtfertigt erscheinen lassen, daß von der Verwaltung des Niltals zur Römerzeit hier nicht die Rede ist. Desto wichtiger ist es für uns, die sozialen und sittlichen Verhältnisse der Bevölkerung Oberägyptens darzustellen.

Sie bestand, soweit es sich um Ägypter handelt, vorwiegend aus kleinen Bauern.[2] Hier und da muß es Hirten gegeben haben, die gegen Lohn das Vieh der Landleute zur Weide führten.[3] Weinbau scheint nur von wenigen reicheren Grundbesitzern getrieben worden zu sein.[4]

Die wirtschaftliche Stellung des Bauern war in der damaligen Zeit schwer bedroht. Zwar ungenügende Überschwemmungen war man in Ägypten von alters her gewohnt. Aber die Abhängigkeit vom Nile hatte zur Folge, daß der soziale Niedergang, unter dessen Zeichen das 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. stehen, in Ägypten doppelt schwer empfunden wurde.[5] Und speziell für

1) Z. B. z 271.
2) Milne a. a. O. S. 164f.
3) Vb 3—5 Va 296—307.
4) Vb 46f. Va 394f.
5) Milne a. a. O. S. 166. Das statistisch am leichtesten festzustellende

Oberägypten wurde die Lage noch verschlimmert durch zahlreiche Einfälle der Egöösch, d. h. der Nubier,[1] und der Blemyer, die in der Wüste zwischen dem Nile und dem Roten Meere ihre 'Heimat' gehabt haben müssen.[2] Diese Räubervölker traten, soviel wir wissen, unter Decius das erste Mal in Oberägypten auf und haben seitdem die Südgrenze des Reichs fortwährend belästigt. Die Folgen ihrer Plünderungszüge können wir uns nicht furchtbar genug vorstellen. Ratlosigkeit, Entsetzen ging vor ihnen her; Trümmer und Leichen bezeichneten ihre Straße. 'Eine ganze Menge ertrank im Strom; viele starben auf den Bergen; viele führten sie gefangen weg; viele Jungfrauen schändeten sie; manche Kirchen verbrannten, andere beraubten sie'; auch Klöster fielen ihnen zum Opfer. Das ist die Schilderung, die ein Augenzeuge von diesen Mahdisten des Altertums entwirft.[3]

Infolge der ungünstigen wirtschaftlichen Lage verarmten viele Bauern in Oberägypten. Wohl versuchten einzelne, und darunter selbst hohe Beamte,[4] durch private Wohltätigkeit dem Übel zu steuern: doch was nützt ein Tropfen Wasser, wenn das ganze Haus brennt? Das Übel an der Wurzel zu ergreifen, die Blemyer mit eiserner Gewalt fernzuhalten, dazu war der römische Staat schon damals zu schwach. So mußten die einen von reichen Leuten Geld entleihen und dafür hohe Zinsen zahlen; selbstverständlich war ihnen damit auch nicht auf die Dauer geholfen: die meisten der armen Schuldner verkamen im Kerker.[5] Andere arbeiteten als Tagelöhner auf den Grundstücken großer Gutsbesitzer.[6] Sie waren ebenfalls nicht viel besser gestellt: der

---

Symptom dieser wirtschaftlichen Krisis, das Sinken des Geldwerts, wird drastisch belegt durch Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen, Berlin 1899, S. 194—197: im Jahre 150 n. Chr. kostete ein Kamel 670 Drachmen, im Jahre 289 16 Talente 3000 Drachmen, also etwa 120mal so viel.

1) Egoosch = ⲉⲅⲱⲟⲩϫ.

2) Ladeuze S. 247; Milne S. 79. 81. 86. 99ff.; Krall, Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier 1898 (Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien XLVI 4); Sethe in Pauly-Wissowas Real-Enc. III 566ff.

3) Sz 393f. Vgl. auch Sp 4 142. 4) Sz 467f.

5) Vb 44f. Va 385; Va 382ff. Lc 244ff.; Va 388ff. 446f. Sp 2 20—28.

6) Die Sklaven wurden in Ägypten von jeher vorwiegend im Hausdienst beschäftigt, während die produktive Arbeit fast ausschließlich in den Händen freier Tagelöhner lag: es hat überhaupt in dem dichtbevölkerten Niltale verhältnismäßig wenig Sklaven gegeben (vgl. Wilcken,

geringe Lohn, den sie erhielten, reichte für eine Familie nicht aus;[1] und oft wurde auch er ihnen vorenthalten.[2]

So ist es nicht wunderbar, daß viele es vorzogen, sich ihren Unterhalt auf unrechtmäßige Weise zu verschaffen. Bettler zogen in großer Zahl im Lande umher.[3] Diebstahl war an der Tagesordnung.[4] Raubmorde kamen so oft vor, daß sie nur in den seltensten Fällen aufgehellt werden konnten.[5]

Noch eine andere Folge hatte die allgemeine Verarmung. Viele konnten, aus Mangel an Vermögen, nicht heiraten. Aber dem Orientalen fällt es sehr schwer, zu leben, ohne den Geschlechtstrieb zu befriedigen: so befriedigte man ihn in unsittlicher Weise, wo und wie man nur konnte:[6] selbst das Unglück eines anderen wurde zu diesem Zwecke ausgenützt. Es wird uns erzählt: eine Frau, deren Gatte im Gefängnis sitzt, bittet den Kerkermeister um einen kleinen Dienst; aber nur um den Preis, daß sie ihm ihre Ehre opfert, ist er ihr willfährig.[7]

Am wichtigsten ist eine dritte Folge der ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse. Da die Steuerkraft des Landes unaufhaltsam zurückging, wurden die Bedrückungen und Erpressungen beständig verschärft;[8] und sie waren doch wahrlich schon arg genug![9] Wohl konnten christliche Behörden hier vieles gut machen; und sie haben in der Tat vieles gut gemacht.[10] Aber noch um 400 gab es in Ägypten hohe Beamte, die Heiden waren;[11] diese brachten den Armen natürlich nur Verachtung entgegen

---

Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien (1899) I S. 681—703). Der Stand der Tagelöhner ist also in Ägypten nicht erst ein Produkt der sozialen Krisis in der späteren Kaiserzeit; aber er ist durch diese Krisis bedenklich vergrößert und in eine ungünstige wirtschaftliche Stellung gedrängt worden.

1) Vb 82ff. Va 433ff. 2) Vb 46f. Va 394f. Sp 2 20.
3) Vb 21f. Va 355f. Sz 437 (bettelnde Kinder).
4) Vb 25ff. Va 358ff. (Doublette dazu 361ff.) Va 454ff.
5) Vb 10ff. Va 322ff. — Zum Ganzen vgl. Milne S. 166f.
6) Sp 5 31f. 4 142.
7) Va 382ff. Lc 244ff.; vgl. Va 388ff.
8) Vb 42f. Va 380.
9) Milne S. 118—127; Wilcken, Griechische Ostraka I S. 130—421.
10) Sz 467f.
11) Lb 238. Vgl. auch Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 417; Sp 4 144.

und machten sich kein Gewissen daraus, auch den letzten Obolos ihnen abzufordern.

Aber trotz aller Steuerschikanen gewann die ägyptische Regierung nicht einmal die Mittel, die Soldaten zu beköstigen und zu bezahlen.[1] Das führte zu einer weiteren Unzuträglichkeit: die wackeren Landesverteidiger verschafften sich ihren Unterhalt mit Gewalt. Hören wir die Schilderung eines Zeitgenossen: 'Dörfer und Städte, Häuser, Wege und Schiffe, Gärten und Äcker, Tennen und Scheunen und Klöster, ja selbst die Opfergaben, die man zu den Stätten Gottes bringen will, werden von den Soldaten geplündert. Und gegen den, der sich darüber beschwert, zücken sie den Dolch, unter Androhung des Todes. So wissen wir, daß sie viele schlugen und an den Pfahl fesselten .... Ja, ihre Gewalttaten gleichen denen der Barbaren'.[2]

So erkennen wir, daß die Lage Oberägyptens um 400 traurig genug war.[3] Ein Mann, der von Liebe zu seinem Volke erglühte, sah hier unermeßliche Aufgaben vor sich.

§ 7. Religiöse Verhältnisse.[4]

Ich habe bis jetzt noch nicht davon gesprochen, in welchem Verhältnisse die ägyptische Bevölkerung im vierten Jahrhundert zu den in ihrer Mitte wohnenden Griechen stand. Das war deshalb möglich, weil es an gegenseitigen Beziehungen, wenigstens auf dem Gebiete der allgemeinen Kultur, fast ganz fehlte. Mönchen, also gebildeten Kopten, muß Schenute erklären, wer Kronos und Hephaistos sind.[5] Die griechische Sprache war den Kopten, und zwar selbst den Klerikern,[6] im allgemeinen nicht geläufig. Wo aber Griechen und Kopten mit einander in Berührung kamen, da traten sie einander feindlich gegenüber.

1) Sz 463 Sp 3 48. 2) Sz 464.

3) Milnes Urteil (S. 167): During the last fifty years before the Arab conquest, the country (Egypt) was practically in a state of anarchy, gilt auch schon von der Zeit Schenutes.

4) Vgl. Amélineau in der Revue de l'histoire des religions XIV (1886) XV (1887) (einseitig, weil meist auf legendarischen Quellen fußend); Milne a. a. O. S. 128—158; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 1902 S. 448—459, besonders 458f.; Crum in Haucks Real-Encykl. [3] XII S. 801—815.

5) Sz 458. 6) Db 95f.

Diese Feindschaft war in erster Linie nicht national, sondern religiös.[1] Um 400 war die koptische Bevölkerung Oberägyptens[2] als solche christlich; die zahlreichen Griechen, die unter ihr wohnten, hingen, wie auch in anderen Provinzen des Reichs, zum guten Teile noch dem Heidentume an.[3] Wohl bekannte sich die Mehrzahl der Beamten, die der Kaiser nach dem Niltale sandte, zum Christentume, wenngleich es auch hier an Ausnahmen nicht fehlte.[4] Aber die Griechen, die im Lande saßen, besonders die reichen Grundbesitzer,[5] waren zum weitaus größten Teile noch den alten Göttern ergeben. Nur so erklärt es sich, daß die Kopten jener Zeit unter 'Hellenen' stets 'Heiden' verstehen und sich, nach altägyptischem Sprachgebrauche, des Wortes 'Ionier' (ⲩⲉⲓⲛⲓⲛ) bedienen, wenn sie die griechische Nationalität ausdrücken wollen.

Natürlich sind die Oberägypter nicht mit einem Male zum Christentum übergetreten. Die Anfänge der koptischen Kirche müssen also ziemlich weit zurückliegen. Leider fehlt darüber jede Überlieferung. A priori läßt sich kaum mehr sagen, als daß die ersten koptischen Christengemeinden im Anschluß an griechische entstanden sein werden. Ich glaube jedoch einige Umstände gefunden zu haben, die mir zunächst eine ungefähre Zeitbestimmung zu ermöglichen scheinen.

Es ist bekannt, daß die Vaterunserdoxologie der Didache (VIII 2) mit der der saïdischen Bibel[6] übereinstimmt. Man hat daraus geschlossen, ich weiß nicht ob mit Recht, daß die Didache aus Oberägypten stammt. Mit größerer Sicherheit scheint mir daraus hervorzugehen, daß den Verfassern der saïdischen Bibelübersetzung die Urgestalt der Didache vorgelegen hat. Da aber die Didache frühzeitig interpoliert und entstellt worden ist, wird man gut tun, die saïdische Bibelübersetzung und damit die Ent-

1) Die Feindschaft mag allerdings dadurch noch erbitterter geworden sein, daß viele reiche Griechen die in ihrem Dienste arbeitenden Kopten hart bedrückten (s. o. S. 24f.).

2) Ähnlich lagen die Verhältnisse damals in Unterägypten; vgl. Carl Schmidt in der Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 52.

3) Juden hat es in Oberägypten nur sehr wenige gegeben.

4) S. o. S. 25.

5) Vb 44f. Va 385, Vb 46f. Va 394f.

6) Woide, Appendix ad editionem Novi Testamenti etc. S. 7.

stehung der koptischen Kirche nicht zu spät anzusetzen.[1] Ich weise ferner darauf hin, daß die Kopten eine saïdische Übersetzung des 'Hirten' des Hermas besaßen.[2] Nimmt man dazu, daß ihnen die Ignatiusbriefe nur in verfälschter Gestalt bekannt waren,[3] so wird man es für nicht unwahrscheinlich halten, daß die Entstehungszeit der oberägyptischen Kirche in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt: wir wissen aus Klemens von Alexandria, daß gerade der 'Hirt' des Hermas und die Didache sich damals in Ägypten besonderen Ansehens erfreuten, während die Ignatiusbriefe erst später und nie so allgemein bekannt wurden.[4] Zu dieser Zeitbestimmung paßt auch die Tatsache sehr gut, daß die Kopten, alter Gewohnheit gemäß, das Wort 'Christus' noch in später Zeit mit dem Artikel versehen.[5]

Man wird sich vielleicht wundern, daß die nationalen Ägypter, trotz ihrer geringen geistigen Beziehungen zum Griechentume, die Botschaft des Evangeliums so frühzeitig aufnahmen. Ein Blick auf die religiösen Verhältnisse in ihrem Lande macht diese Tatsache sofort verständlich. Die Vorstellungen des ägyptischen Götterglaubens haben in der römischen Kaiserzeit, oder wenigstens im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr., den Gang der Religionsgeschichte nicht mehr beeinflußt.[6] Das ist deshalb besonders auffällig, weil morgenländische Kulte gerade in dieser Zeit in die westlichen Mittelmeerländer siegreich eindrangen. Wir werden so zu dem Schlusse genötigt, daß die altägyptische Religion damals ihre nationale Eigenart verloren hatte.

---

1) Der erste Teil der Didache, die 'beiden Wege', hat sich bei den Kopten auch später noch hoher Gunst erfreut. Wir sehen das aus den canones ecclesiastici (Lagarde, Aegyptiaca S. 239 ff.) und aus der arabischen Schenutebiographie (Va 291 ff.).

2) Drei Bruchstücke derselben habe ich in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1903 S. 261—268 veröffentlicht.

3) z 604.

4) Nach Euseb. hist. eccl. VI 1 hat es im Jahre 202 in der Thebaïs, nach Alexander von Jerusalem (bei Euseb. hist. eccl. VI 11 s) um 220 in Antinoụ̄ (Antinoupolis, heute Schêḫ 'Abâde) Christen gegeben. Leider ist über ihre Nationalität nichts gesagt.

5) Schenute empfindet das Wort 'Christus' noch wirklich als Appellativum: er redet, z. B. Sp 4 91, von Gott und 'seinem Christus.'

6) Vgl. Harnack a. a. O. S. 459 Anm. 1; auch Milne a. a. O. S. 128. 132—148.

Fromme Griechen werden an Stelle der ägyptischen Priester getreten sein.[1] Diese Hellenisierung des alten Kultus muß bald nach 250 n. Chr. zum Abschluß gekommen sein: Decius ist der letzte römische Kaiser, dessen Name in Hieroglyphenschrift von der Wand eines ägyptischen Tempels herabschaut;[2] von da an ist die Kenntnis der alten heiligen Buchstaben erloschen.[3]

Die eben gekennzeichnete Entwicklung mußte natürlich dazu führen, daß die eigentlichen Ägypter ihrer alten Religion entfremdet wurden:[4] so war gerade unter ihnen der Boden bereit für das Evangelium;[5] die ägyptischen Griechen dagegen blieben in ihrer Mehrzahl dem Heidentume noch lange treu, weil es ihre Frömmigkeit zu befriedigen wußte.

---

1) Der Oberpriester von Tkou, einer wohl rein ägyptischen Stadt, führt (Anfang des fünften Jahrhunderts nach Chr.) den Namen Homeros (Db 115).

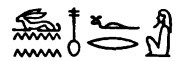
2) Lepsius, Denkmäler IV 90.

3) Man darf gegen diese Behauptung nicht die Tatsache anführen, daß noch im Jahre 389 nach Chr., als das Sarapeum zerstört wurde, einige Leute wußten, daß die Hieroglyphe ☥ ʿnḫ 'Leben' bedeutet (Socrat. hist. eccl. V 17). Denn diese Hieroglyphe kommt auf Bildern und Amuletten so oft vor, daß sie schon keine Hieroglyphe mehr ist, sondern ein Symbol, und zwar ein Symbol, dessen sich auch Christen bedient haben (vgl. auch Schulze, Archäologie der altchristlichen Kunst S. 262; Ebers, Sinnbildliches 1892 S. 8). So besitzt die ägyptologische Sammlung der Universität Leipzig (Nr. 523) ein Amulett mit der Aufschrift

ϊcωθε	d. h. *εἶσ ὁ θε-*
ωcωμ	*ὸσ ὁ μ-*
ωπocθε	*όνοσ θε-*
oc ☥	*ὸσ ʿnḫ*
☥ ιhc	*ʿnḫ Ἰησοῦσ.*

4) Die Kopten haben wohl Reste heidnischen Aberglaubens und allgemein heidnischer Vorurteile (Polytheismus) bewahrt; aber für die eigenartigen Grundgedanken der Religion ihrer Väter haben sie alles Verständnis verloren. Auch ihr Christentum ist von der altägyptischen Frömmigkeit in keinem Punkte beeinflußt; es steht vielmehr unter dem Banne des alten Volkscharakters und der alten Superstition (vgl. S. 30f. und besonders § 16).

5) Der alte Kultus ist natürlich auch in Unterägypten hellenisiert worden: in der Tat ist auch dort das Christentum frühzeitig die Religion der Kopten geworden, s. o. S. 27 Anm. 2.

Da die ägyptischen Christen somit den alten Göttern nicht mehr wie wirklichen Mächten gegenüberstanden, so ist es begreiflich, daß sie noch unbedenklicher als die Griechen (vgl. Harnack a. a. O. S. 304) Eigennamen weiter verwandten, die mit alten Götternamen zusammenhingen (z. B. Paēse ʿder der Isis', Bēsa = Bēsarion [mit dem Namen des Toilettengottes Bēs zusammengesetzt]) oder mit solchen identisch waren (z. B. Amūn, Anūb, Ḫenabre [auch Bennofr oder Benofer, arabisch ونافر oder وبنافر, altägyptisch  ḫnn-nfr, ein Beiname des Osiris], Ḥōr, Ḥōrsiēse ʿḤoros Sohn der Isis'), obwohl man sich der ursprünglichen Bedeutung dieser Namen noch recht wohl erinnerte (Sz 458).

Wie sich die Ausbreitung des Christentums unter den Oberägyptern im einzelnen vollzog, wird uns wohl ewig ein Rätsel bleiben. Doch können wir wenigstens die Grundzüge dieser Entwickelung durch Rückschlüsse feststellen, wenn wir zunächst das innere Leben der koptischen Kirche um 400 näher betrachten.

Da fällt uns vor allem auf, daß noch um 400 viele Erscheinungen in ihr angetroffen werden, die als Reste alten Heidentums zu beurteilen sind.

Hören wir z. B., wie es bei den Festen der Märtyrer zuzugehen pflegte. Man schwatzt, ißt, trinkt, lacht nicht nur: nein, man hurt und mordet. Überall herrscht Trunkenheit, Ausschweifung, Zank. Während in der Kirche das Abendmahl des Herrn gefeiert wird, erschallen draußen Zymbeln und Flöten. Vor allem benutzt man das Zusammenströmen der vielen Menschen, um Geschäfte zu machen: die einen verkaufen Honig, andere Vieh. Freilich müssen sie sich in acht nehmen, daß man ihnen ihr Gut nicht mit frecher Hand entwendet: viele Handelsleute halten es für geraten, besondere Aufseher anzustellen, die allzu aufdringliche ʿKäufer' abweisen sollen. Selbst dem Laster gröbster Sinnlichkeit huldigt man an heiliger Stätte: alt und jung salbt sich das Haupt und schminkt sich die Augen, wenn man zur Kapelle des Märtyrers zieht: die Gräber und die dunkeln Winkel an der Kirche können zeugen von den vielen, die hier der Versuchung zu verbotenem Umgang erlegen sind.[1] Würde in dieser Schilderung nicht von Märtyrern die Rede sein, ein altägyptisches Fest fände man hier dargestellt, aber keinen christlichen Feiertag.

1) Sz 421—423.

Auch der Polytheismus der alten Religion saß vielen noch tief im Herzen. So erklärt sichs, daß man mit fast unbegreiflicher Gier neue Märtyrer entdecken und neue Märtyrerkapellen bauen wollte. Jeder Knochen, den man in der Erde fand, oder gefunden zu haben behauptete, wurde als Märtyrergebein ausgegeben, und wo man nur konnte und durfte, errichtete man ein Tempelchen über ihm.[1] Besonders in Schmīn[2] ist dieser Unfug beliebt gewesen.[3] Wohl gab es auch unter den griechisch redenden Christen schon damals Märtyrerkultus; aber, nach dem Urteile eines Augenzeugen, wußte man diesen in Ephesos und Konstantinopel in maßvollen Schranken zu halten, während die Ägypter keine Grenze fanden.[4]

Beachtenswert ist endlich, daß auch koptische Christen ihre Toten mumifiziert haben. Man wird darin an sich durchaus keinen Abfall vom Christentume erblicken dürfen. Aber mit der alten Begräbnisweise pflanzten sich auch alte, echt heidnische Begräbnissitten unter den Kopten fort. Wir wissen z. B., daß man ohne Bedenken die Mumie des Verschiedenen Monate lang unbegraben im Hause stehen ließ, um von der segensreichen Nähe des Toten Vorteil zu haben.[5]

Es versteht sich von selbst, daß unter den Kopten auch solche heidnische Anschauungen fortlebten, die die gesamte christliche Kirche frühzeitig aufnahm und Ägypten vielleicht schon von seinen ersten Missionaren erhielt. So lesen wir z. B., daß Mönche, die eben das Abendmahl genossen haben, von den geweihten Elementen den Brüdern etwas mitnehmen wollen (Sz 426, vgl. Tertull. ad ux. II 5): ihnen gilt die Hostie als Amulett.

Man hat gesagt, das Christentum habe der alten Welt kaum die Haut geritzt. Das Wort wird durch die Zustände in der koptischen Kirche voll bestätigt. Doch ist zweierlei zu bedenken, wenn man ein gerechtes Urteil abgeben will. Erstens: es hat nicht an Presbytern und Diakonen gefehlt, die gegen das heid-

1) Die Folge davon war, daß man die eigentlichen Kirchen gröblichst vernachlässigte: Pfauen und Perlhühner (? ⲥⲙⲟⲩⲛⲉ) machten sich in ihnen breit (Sz 451).

2) Chemmis, Aḫmîm; auch Panopolis, ἡ *Πανόσ*, Tpanos.

3) Sz 424—427. 4) Sz 425.

5) Carl Schmidt in der Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 53—57. Vgl. auch Sz 425.

nische Unwesen lebhaft Einspruch erhoben;[1] ob mit oder ohne Erfolg, können wir leider nicht sagen. Und zum andern: in den ersten Zeiten der koptischen Kirche sind heidnische Sitten wenigstens nicht in dem Maße verbreitet gewesen, wie um 400. Schenute und seinen Altersgenossen ist es bekannt, daß die Großeltern, ja selbst noch die Eltern, wenn sie im Sterben lagen, den Kindern geboten, ihr Grab niemanden wissen zu lassen:[2] so sollte die altägyptische Totenverehrung mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden.

Aus alledem dürfen wir rückschließend folgern, daß es den ersten koptischen Christengemeinden wirklich Ernst mit ihrer Religion war. Dann muß einmal ein Massenübertritt erfolgt sein, der, wenn er sich natürlich auch nicht innerhalb eines oder zweier Jahre abspielte, doch auf den Stand der Frömmigkeit und der Moral[3] sehr ungünstig einwirkte: das Überwuchern heidnischer Vorstellungen und Sitten in der koptischen Kirche läßt sich doch wohl nur daraus ableiten, daß einmal größere Volksmassen weniger aus gegründeter Überzeugung als aus Herdeninstinkt zu ihr übergetreten sind.

Natürlich wäre es von höchstem Werte, über diesen Massenübertritt etwas Näheres zu erfahren. Leider lassen uns auch hier die Quellen vollständig im Stich. Nur soviel wird sich sagen lassen, daß er kaum vor der völligen Hellenisierung des altägyptischen Kultus[4] stattgefunden haben kann; er wird also in die große Friedenszeit der christlichen Kirche vor der diokletianschen Verfolgung zu setzen sein, vielleicht sogar erst in die Zeit Konstantins des Großen. Auf jeden Fall wird der Massenübertritt in der halben Religionslosigkeit der nationalen Ägypter seinen hauptsächlichsten inneren Grund gehabt haben. Der

---

1) Sz 426. Freilich hat es (wenigstens in Psoi, dem Babel Oberägyptens) andere Kleriker gegeben, die sich die geschilderten Zustände ausgezeichnet zu nutze zu machen wußten (Sz 429 Va 454ff. Vsyr 55). Wie dürfen wir auch von Priestern ein christliches Leben erwarten, wenn es Mönche gab, denen noch nicht einmal die wichtigsten Lehren der Kirche bekannt waren (Sp 2 87)?

2) Sz 425. In der Tat wird uns von Paḫōm (Ladeuze S. 193), von Antonius von Koma und von Schenute selbst (Va 474f.) ähnliches berichtet.

3) Die S. 25 gegebene Sittenschilderung bezieht sich auf Christen!

4) S. o. S. 29.

äußere Anlaß ist vielleicht ein rein nationaler gewesen; wenigstens war die nächste Folge der Annahme des Christentums durch die Ägypter eine Stärkung des Volksbewußtseins.

Seit langer Zeit hatte die Landessprache kein hervorragendes Litteraturwerk mehr geschaffen. In der oberägyptischen Kirche geschah die entscheidende Tat, die einen neuen Frühling heraufführte: hier wurde die unpraktische demotische Schrift ebenso über Bord geworfen, wie die Hieroglyphe, mit der man immer noch die Tempelwände schmückte; man bediente sich vielmehr des leicht faßlichen griechischen Alphabets,[1] und mit seiner Hilfe entstand wieder eine ägyptische Litteratur, die sich ihrer Vorgängerinnen wahrlich nicht zu schämen brauchte. Es sollte die letzte Blütezeit der altägyptischen Sprache sein.

Natürlich waren die ersten Schriften, die in dieser Weise entstanden, Übersetzungen. Am ältesten werden die saïdischen Übersetzungen gnostischer Schriften sein (vor allem die Pistis Sophia), ebenso die Reste der aḫmîmer Übersetzungslitteratur. Aber auch die saïdische Bibel weist in einzelnen ihrer Bestandteile[2] auf ein hohes Alter zurück; Schenute liegt, soviel ich sehe, bereits die ganze Bibel saïdisch vor. Viele andere Stücke der christlichen Litteratur wurden ebenfalls ins Saïdische übersetzt: der 'Hirt' des Hermas,[3] einzelne Schriften des Athanasios,[4] des Syrers Afräm,[5] des Epiphanios von Salamis,[6] des Johannes Chrysostomos,[7] des Kyrill.[8] Die Zusammenstellung der sog. canones ecclesiastici[9] fällt sicher in die Zeit vor 400. So sehen wir, wie die koptische Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten ihres Bestehens eine reiche litterarische Tätigkeit entfaltet hat. Das ist um so höher anzuschlagen, als sie sich wesentlich aus ungebildeten Leuten zusammensetzte, Bauern, Tagelöhnern,

1) Dieses hatten auch schon einzelne heidnische Ägypter auf die Volkssprache übertragen (Steindorff, Koptische Grammatik[2] § 2), ohne jedoch Nachfolger zu finden. Sie machen also der koptischen Kirche ihr Verdienst nicht streitig.

2) Berliner Psalter ed. Rahlfs; Weisheit Salomos bei Lagarde, Aegyptiaca S. 65—106. Ich erinnere auch an den Zusammenhang der saïdischen Vaterunserdoxologie mit der Didache (s. o. S. 27f.).

3) S. o. S. 28. 4) z 564f. 606f. c 32 p 2 85. 5) z 608.

6) z 608—611; Berichte der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1902 S. 136—171.

7) z 607f. 8) z 614—616. 9) Lagarde, Aegyptiaca S. 239—291.

Leibeigenen, und es doch galt, eine alte, fast veraltete Sprache ganz neuen Gedanken anzupassen. Man muß es diesen Leuten verzeihen, wenn sie bei ihrem Suchen nach Worten mehr griechisches Sprachgut aufnahmen, als uns nötig erscheint: ihr Werk bleibt doch eine gewaltige nationale Tat.

Aber man darf die Kraft des oberägyptischen Kirchentums nicht überschätzen. Es war in seinem Innern durchaus nicht einheitlich. Im zweiten und dritten Jahrhundert machten ihm die Gnostiker zu schaffen. Allerdings nicht ein Basilides oder Valentin: der kühne Gedankenflug dieser Männer war den Kopten zu hoch. Desto mehr Anklang fanden unter ihnen die volkstümlichen gnostischen Schulen, aus deren Kreisen die Pistis Sophia, die Bücher Ieû u. s. w. stammen. An Stelle der Gnostiker traten im vierten Jahrhundert die Meletianer, Arianer, Manichäer, gegen die noch Schenute hie und da polemisiert.[1] So war die koptische Kirche stets gezwungen, ihre Lage kämpfend zu verteidigen. Doch darf man sagen, daß über alle die genannten Gegner um 400 bereits die Todesstunde hereinbrach. Desto kräftiger machten sich nun zwei andere, ebenso alte und ebenso gefährliche Feinde geltend: die heidnischen Götterkulte neben der Kirche, und die heidnischen Sitten in der Kirche.[2]

§ 8. Das Mönchtum.[3]

Wir dürfen billig die Frage aufwerfen: wer sind die Führer der oberägyptischen Kirche gewesen? Die Beschaffenheit unserer Quellen gestattet uns nicht, diese Frage für die ältere Zeit zu beantworten. Von den Verhältnissen im vierten Jahrhundert gilt folgendes.

Die Leiter der koptischen Kirche sind nicht die Bischöfe gewesen. Selbst ein Makarios von Tkoṷ, dessen Lob uns mit

1) Vgl. § 17.

2) Die koptische Kirche Unterägyptens scheint erst später sich von der griechischen getrennt zu haben: in Unterägypten werden die Beziehungen zwischen Griechen und Ägyptern viel inniger gewesen sein, als in der Umgebung von Schmīn und Snē (Esne).

3) Ladeuze a. a. O. (da die Quellen zur Geschichte Paḫōms weit verstreut sind, zitiere ich, wenn tunlich, bei allen Verweisungen auf Paḫōm nicht die Quellen, sondern das Werk von Ladeuze).

so beredten Worten verkündet wird,[1] hat keine Spur seines Wirkens hinterlassen, und gar bald ist auch sein Name verschollen: war er doch in all seinem Tun nur ein Schüler seines größeren Zeitgenossen, Schenutes.

Auch die Einsiedler, die allenthalben in der Wüste oder in den Höhlen am Rande des Niltals hausten, sind nicht Führer der koptischen Christen gewesen: selbst Johannes der Zimmermann von Siout,[2] der zu seinen Lebzeiten weltbekannt war, hat die Entwickelung nicht beeinflußt, mag er gleich von Ägyptern, Griechen und Lateinern noch so sehr angestaunt worden sein.

Den herrschenden Stand in der koptischen Kirche bildeten vielmehr die Koinobiten. Seit Paḫōm das erste Kloster begründet hatte, breitete sich das Mönchtum in ganz Ägypten mit immer zunehmender Geschwindigkeit aus. Die von religiösem Ernst Beseelten, die Arbeitswilligen, die Begabten, sie alle, die sich empörten über das Schwinden aller Frömmigkeit und Moral und zugleich durch die wirtschaftliche Not an ersprießlicher Tätigkeit gehindert wurden, sammelten sich in Tabennēse und Pbou. So vereinigte sich hier eine geistige Kraft, die, wenn sie erhalten blieb, über kurz oder lang der ganzen koptischen Kirche den Stempel ihres Geistes aufprägen mußte.

Ich darf zum Beweise für diese Behauptung wieder auf eine Tatsache der ägyptischen Litteraturgeschichte hinweisen. Die ersten ägyptischen Christen im Ṣa'īd hatten durch ihre Übersetzungswerke den Grund gelegt zu einer neuen ägyptischen Nationallitteratur. Paḫōm[3] und seine Nachfolger Theodor[4] und Hōrsiēse[5] sind die ersten gewesen, die eigene Schriften in saïdi-

1) S. o. S. 17f.

2) Lykopolis, Siût.

3) Die von Hieronymus übersetzten Paḫōmstücke (Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 85—100) sind sicher echt: daß es zu ihnen saïdische Originale gab, und daß diese um 400 in Oberägypten bekannt waren, wird durch Schenute bezeugt, der sie zitiert (vgl. § 17). Kritischer stehe ich den saïdischen Paḫōmtexten a 612—619 gegenüber. Besonders gegen die Echtheit von a 615f. habe ich die schwersten Bedenken: hier ist die Rede von einem 'Gedächtnis' an Athanasios, seine Kämpfe und seinen Sieg: 'er stellte das Licht der Rechtgläubigkeit auf jenen festen Leuchter'. Paḫōm starb am 9. Mai 346: er müßte ein Prophet gewesen sein, um das sagen zu können.

4) a 620f.; vielleicht auch p 3 59—74.

5) a 622—629; Migne, Patr. Lat. 103 Sp. 453ff.

schem Dialekte verfaßten.[1] Sie haben damit zugleich dem Saïdischen ein litterarisches Übergewicht gegenüber dem Aḫmîmischen verschafft, das über eine reine Übersetzungslitteratur nicht hinausgekommen zu sein scheint.

Freilich schwand ziemlich bald nach Paḫōms Tod (346) die Kraft seiner Klöster dahin. Das Schisma des Apollonios[2] ist das erste Anzeichen des nahenden Verfalls. Daß dieser kurze Zeit darnach wirklich eintrat, lernen wir aus dem ungünstigen Urteile Schenutes über die Brüder in der Thebaïs.[3] So ist es begreiflich, daß die späteren Kopten von den Nachfolgern Paḫōms nur Theodor († 27. April 368) und Hōrsiēse († ± 380?) im Gedächtnis behalten haben; die späteren Äbte von Tabennēse und Pbou kennen wir kaum dem Namen nach.

Den besten Beweis aber für diesen Rückgang des Paḫōmschen Mönchtums liefert die Tatsache, daß im Gaue von Schmīn, in dem doch Paḫōm drei Männerklöster und ein Frauenkloster gegründet hatte,[4] bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts zwei neue Koinobien entstanden, die von Tabennēse vollkommen unabhängig waren: die Niederlassungen Pschaiṣ[5] und Pgōls.[6]

Diese Männer, wohl beide aus der Gegend von Schmīn gebürtig, scheinen beide zuerst Einsiedler oder Leiter eines Einsiedlervereins gewesen zu sein. Die Schenutebiographie setzt dies, soviel ich sehe, voraus.[7] Sehr gut würde dazu passen, daß Pgōl noch als Klostervorsteher von Zeit zu Zeit sich in die Wüste

1) Hierakas hat, wenn er wirklich 'ägyptisch' schrieb (Epiph. haer. 67), sich eines unterägyptischen Dialekts bedient. Auch hat er lange Zeit keinen Nachfolger gefunden, also nicht eigentlich epochemachend gewirkt.

2) Ladeuze S. 192. 3) Sbm 169. 209.

4) Ladeuze S. 175. 177. Dazu kommt noch ein von Theodor gegründetes Kloster bei Psoi Ladeuze S. 199. Schenute erwähnt die Paḫōmklöster bei Schmīn meines Wissens nur an Einer Stelle: z 393 redet er von 'Gemeinschaften (d. h., nach seinem Sprachgebrauche, Klöstern), die dir (er redet seine eigene 'Gemeinschaft' an) gleichen, und Städten, die dir nahe sind'. Ebendaselbst erfahren wir, daß diese 'Gemeinschaften' von den 'Barbaren' hart mitgenommen, ja 'zerstört' worden sind. Doch ist auch noch Va 290 von mehreren Klöstern bei Schmīn die Rede.

5) So die aḫmîmische Namensform (Sp 5 139); saïdisch Pschoi und Pschaiṣ (Sp 1 140), bohairisch Pschoi.

6) Saïdische Form; bohairisch Pdschōl.

7) Vb 5—8 Va 307—311.

zurückzog.[1] Von Pschaị wird uns durch Schenute unmittelbar bezeugt, daß er ‘anfangs in der Wüste lebte’.[2] Man beachte auch, daß die Klöster Pschaịs und Pgōls bereits in der Wüste liegen.[3]

Beide haben dann persönlich ihre Zellen in Klöster verwandelt, deren Anfänge allerdings bescheiden genug gewesen sein mögen: Pschaị auf dem Berge Psoụ am westlichen Nilufer beim heutigen Sohâg,[4] Pgōl eine kleine Stunde weiter südlich bei dem Dorfe Atrīpe (Atrēpe).[5] Ihre Koinobien sind also ähnlich entstanden, wie z. B. das Makariuskloster in Schiēt (Sketis) und wie Tabennēse; sie sind nicht von Anfang an als Koinobien gedacht, wie die meisten späteren Gründungen Paḫōms.[6]

Von Pschaị wissen wir leider kaum mehr, als daß er ein Zeitgenosse und persönlicher Freund Pgōls war: er stattete dem Weißen Kloster öfter Besuche ab und scheint hier hohes Ansehen genossen zu haben.[7] Auch die Nachwelt hat seinen Namen nicht vergessen: p 5 139 ist ein (stark aḫmîmisch gefärbtes) Bruchstück erhalten, das in höchst legendarischer Weise Pschaịs Tod verherrlicht: ‘Apa Pschaị aber ward unsichtbar und ging von uns weg, ohne daß wir wußten, wohin er gegangen war’ u. s. w.

Auch über Pgōl fließen die Quellen sehr spärlich. Immerhin können wir feststellen, daß die Zahl der Brüder, die sich um ihn sammelten, nicht sehr groß war.[8] Trotzdem hielt er es für nötig,

---

1) Sz 566 Sp 1 126. 2) Sz 567. 3) La 231.

4) Sein Kloster heißt heute Dêr el-aḫmar ‘rotes Kloster’ (die Ringmauer besteht aus roten Ziegeln) oder Dêr Anbâ Bischâị.

5) Heute Dêr el-ʾabịaḍ ‘weißes Kloster’ (der äußere Wall ist aus weißen Kalksteinblöcken aufgeführt) oder Dêr Anbâ Schenûda genannt.

6) Die Klostergründung Pschaịs ist uns nicht bezeugt, darf aber als sicher gelten. Für Pgōl ergibt sie sich unzweideutig aus Schenutes Werken, Vb und La (Vb 20 scheint allerdings anzunehmen, daß erst Schenute das Weiße Kloster gegründet hat; hier spricht Jesus zu Schenute: ⲧⲱⲛⲕ ⲛⲧⲉⲕⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲉⲙ̀ⲧⲥⲛⲧⲉ ϯⲙⲟⲛⲏ ⲟⲧⲟⲩ̣ ⲛⲧⲉⲕⲕⲱⲧ ⲛⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲇⲉⲛⲛⲁⲣⲁⲛ ⲛⲉⲙⲫⲱⲛ).

7) Bēsa bm 175.

8) Nach La 234 waren es bei Pgōls Tod noch nicht dreißig; doch wissen wir andrerseits, daß sich ihm einmal eine ganze Familie anschloß (Sp 1 118). — Übrigens ist zu beachten, daß unter Pgōls Leitung auch einzelne Einsiedler lebten, die nur vier Mal jährlich im Kloster erschienen (Sz 567 f.); die Zahlenangabe in La nützt uns also, auch wenn sie richtig

ihnen eine (sicher saïdisch geschriebene) Regel zu geben, die sich an die Paḫōms anschloß, sie aber in eigentümlicher Weise verschärfte: Paḫōm erlaubte, zweimal täglich Brot zu essen; Pgōl gestattete es nur einmal u. s. w.[1] Der Zeitgeist verlangte eben um 350 von einem Mönche mehr, als um 320: die Askese zeigt immer die Tendenz, sich zu steigern. Pgōl war aber auch der Mann dazu, dieser Tendenz nachzugeben, wenn anders er vom Anachoretentume, also der strengsten Form der Askese, ausgegangen ist.[2] Das Bestehen einer Regel hat natürlich nicht gehindert, ja vielleicht gerade herbeigeführt, daß Pgōl des öfteren mit Widersetzlichkeit zu kämpfen hatte.[3] So sehnte er sich oft zurück nach dem Einsiedlerleben und begrüßte mit Freuden den Tag, an dem er wieder einmal 'auf dem Berge, in seinem Hause in der Wüste', seine Zuflucht suchen durfte, um sich dort stiller Betrachtung hinzugeben und vom Kloster nicht mehr zu hören,

---

ist, nicht viel, da wir nicht wissen, ob sie sich auf alle Untertanen Pgōls oder nur auf seine Koinobiten bezieht.

1) La 229. 234—236.

2) Unsere Quelle (La) ist sich übrigens noch voll bewußt, daß Pgōl von Paḫōm abgewichen ist: obwohl die verschärfte Selbstentsagung sicherlich dem Zuge der Zeit entsprach, findet La es doch nötig, Pgōls Treulosigkeit gegenüber der Überlieferung durch seinen Schüler Schenute verteidigen zu lassen: 'Dieser vollkommene Mann, auf dessen heiligem Grunde wir uns heute aufbauen, unser Vater Pgōl, hat uns keinen neuen Weg gebahnt und keine anderen Gebote ans Herz gelegt .... Denn da sie (Paḫōm und seine Nachfolger) etwas Neues begannen, nämlich das Gemeinschaftsleben, und da es vor allem zunächst nur wenige Mönche im Lande Kēme (Ägypten) zu jener Zeit gab, weil der größere Teil des Landes noch den alten Sitten (dem Heidentume) anhing, und da sie die rechte Erkenntnis noch nicht vollständig haben konnten, so bedienten sie sich der Weisheit des Apostels (I Kor 3 2), der spricht: Ich gab euch Milch, nicht starke Speise; denn ihr waret noch nicht stark genug' u. s. w. (La 235; ähnliche Aussagen finden sich in der Tat in den Werken Schenutes, vor allem p 1 46. 93). — Auf den Inhalt der Regel Pgōls kann ich an dieser Stelle nicht eingehen: wir müssen ihn aus Andeutungen Schenutes rekonstruieren, können ihn also nur an der Hand einer genauen Darstellung von Schenutes Klostergesetzgebung untersuchen.

3) Sp 1 1. 103. Doch hat man sich selbst in der Frauenwelt für Pgōls strengeres Ideal begeistert: noch zu seinen Lebzeiten gliederte sich dem Weißen Kloster eine Niederlassung von Nonnen an (Sz 413 Sp 1 118 Sbm 169).

als unbedingt nötig war.[1] Bei dem Volke erfreute sich Pgōl stets des höchsten Ansehens: selbst vornehme Leute aus dem nahen Schmīn machten ihm ihre Aufwartung.[2]

Diese spärlichen Notizen ermöglichen kein Gesamturteil über Pgōls Persönlichkeit. Nur auf Eines sei hingewiesen. Im Kloster Pgōls ist von Anfang an saïdisch gesprochen worden, obwohl es mitten im aḫmîmischen Sprachgebiete lag.[3] Er hat so ermöglicht, daß das Aḫmîmische durch das Saïdische vollständig verdrängt wurde und eine einheitliche oberägyptische Litteratursprache entstand. Daß dies wirklich geschah, ist das Verdienst seines größeren Nachfolgers, Schenutes.

Dritter Abschnitt.

Schenutes äußerer Lebensgang. Zeitrechnung.

§ 9. Schenutes äußerer Lebensgang.

Hervorragende Ereignisse finden sich in Schenutes Leben nur sehr wenige; eine chronologisch geordnete Lebensbeschreibung zu geben, ist daher unmöglich. Es empfiehlt sich vielmehr, die

1) Sp 1 136. 2) Vb 5—8 Va 307–311.

3) In Pschaïs Kloster scheint es anders gewesen zu sein. Ist es ein Zufall, daß das einzige erhaltene Bruchstück, das Pschaï nicht nur gelegentlich erwähnt (p 5 139), fast rein aḫmîmisch geschrieben ist? daß der Name Pschaï den aḫmîmischen a-Vokal meist im Arabischen (بشاى Bischâï, seltener und wohl nur in Unterägypten بشوى Bischûï), hie und da sogar im Saïdischen (s. o. S. 36 Anm. 5) bewahrt hat? daß das Rote Kloster in der koptischen Litteraturgeschichte nicht die geringste Rolle spielt? Diese letztere Tatsache scheint mir besonders deutlich zu sprechen: sie läßt sich meines Erachtens nur durch die Annahme erklären, daß Pschaïs Mönche durch ihre aḫmîmische Sprache von der saïdischen Kultur ringsum vollständig abgeschnitten waren. — Pgōl ist zur Einführung der saïdischen Sprache vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß er die saïdisch geschriebene Regel Paḫōms seiner eigenen Klosterregel zu Grunde legte: die Fachausdrücke der Gesetze von Tabennēse werden zu bekannt, vielleicht auch zu kompliziert gewesen sein, als daß er sie übersetzen wollte und konnte.

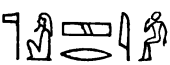
seltenen Tatsachen, die wir als Marksteine in seiner Entwickelung bezeichnen dürfen, der eingehenden Schilderung seines Charakters und seiner Tätigkeit voraufzuschicken.

Schenūte[1] ward in dem Dorfe Schenalolet[2] im Gaue von Schmīn geboren. Sein Vater war nicht allzu vermögend, gehörte aber auch nicht zu den Ärmsten: er besaß ein Stück Ackerland und einige Schafe. Schenutes Jugend muß ohne besondere Ereignisse dahingeflossen sein. Dürfen wir der Darstellung Bēsas trauen, so gab man ihn einem Hirten als Gehilfen: offenbar sollte er für den Beruf seines Vaters vorbereitet werden und sich zunächst an die leichteren Arbeiten gewöhnen.[3]

Eine Wendung scheint durch Pgōl, Schenutes Onkel mütterlicherseits, herbeigeführt worden zu sein: Schenute schloß sich diesem an und ward Mönch. Was bewog ihn dazu? Waren es rein religiöse Gefühle? War es die soziale Not? Wir wissen es nicht. Vielleicht sind seine Eltern früh gestorben,[4] sodaß es Pgōl für eine unabweisliche Liebespflicht hielt, seinem jungen Neffen im Kloster eine neue Heimstätte zu bereiten.[5] Sicher ist nur Eines: Schenutes Vorleben ist nicht so heilig gewesen,[6] und bei seinem Eintritt ins Kloster ist es nicht so wunderbar zugegangen, wie die Biographie[7] es darstellt.

Auch nach seinem Eintritt ins Kloster war Schenute noch lange kein Heiliger. Er mußte öfters harte Strafen über sich ergehen lassen.[8] Doch gelang es ihm allmählich, sich eine geachtete Stellung zu erringen. In den letzten Tagen Pgōls,

---

1) Bohairisch Schenūti; altägyptisch  šrj nṯr (nicht sꜣ nṯr, gegen a III Anm. 2) 'Sohn Gottes'.

2) Amélineau identifiziert diesen Ort mit dem heutigen Schandaūîl.

3) Vb 3—5 Va 296—307.

4) Schenute gedenkt ihrer in seinen Schriften nur z 388 (vgl. S. 51).

5) Diese Vermutung wird dadurch nahegelegt, daß Vb 5—8 den Eindruck erweckt, Schenute sei schon als Knabe ins Kloster eingetreten. Nach Va 468 (vgl. Db 111 und dazu Ladeuze S. 242f.) ist Schenute im Alter von neun Jahren Mönch geworden.

6) Sp 1 89. Ob Sz 441 Schenute von sich selbst redet, scheint mir fraglich.

7) Vb 5—8 Va 307—311.

8) Sp 1 118.

wohl als dieser schon nicht mehr die Geschäfte der Verwaltung führen konnte, fiel es ihm zu, einen Brief an das Nonnenkloster zu schreiben.[1] Und als Pgōl starb, ward Schenute sein Nachfolger; ausschlaggebend scheint dabei der letzte Wunsch seines Oheims gewesen zu sein.[2]

Daß das Kloster nach Schenutes Amtsantritt einen ungeheuren Aufschwung nahm, müssen wir erraten; ausdrücklich wird es uns nirgends berichtet. Nur einige Folgen dieser Tatsache werden erwähnt. Als die Zahl der Mönche größer ward, führte Schenute eine neue Art der Verpflichtung auf die Regel ein.[3] Seine Mönche zählten schließlich nach Hunderten, ja nach Tausenden.[4] Natürlich wurden viele Neubauten nötig[5] u. s. w.

Aus dem späteren Leben Schenutes ragt nur Eine Tatsache hervor: im Jahre 431 begleitete er Kyrill nach Ephesos, wo er

---

1) Sz 412f.

2) Wir dürfen das vielleicht daraus schließen, daß Schenute einmal seinen Gegnern unter den Mönchen die Worte in den Mund legt: 'Wenn wir uns nicht schämten vor den zwei Augen unseres ersten Vaters (d. h. Pgōls), der entschlafen ist, würden wir an diesem Orte nicht bleiben' (Sp 1 91). Übrigens hat auch Schenute selbst seinen Nachfolger persönlich bestimmt (Db 110), wie vor ihm Paḫōm (Ladeuze S. 191. 286) und Petronios († 19. Juli 346, Ladeuze S. 192). — Nach Sz 413 hat es in Pgōls letzten Tagen bittere Streitigkeiten unter den Mönchen gegeben. Sollte Schenutes Erwählung zum Klostervorsteher sie hervorgerufen haben? — In der Handschrift Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲛⲍ finden wir folgende Bemerkung: 'nach dieser langen Zeit, seit unser erster heiliger Vater entschlief und auch unser zweiter heiliger Vater entschlafen ist, und nach den sechzig Jahren, nachdem meine Wenigkeit in dieses Kloster (βίοσ) eintrat und das Mönchsgewand (σχῆμα) anlegte' u. s. w. Die Schrift, in der diese Bemerkung steht, weist der librarius dem Schenute zu: er überschreibt das folgende (sicher von Schenute herrührende) Stück 'Ebenso von Sinuthios'. Dann würde Schenute also, entgegen allen anderen Zeugnissen, der zweite Nachfolger (nicht der unmittelbare) Pgōls sein. Indessen zeigt jene Schrift weder Schenutes Stil noch Schenutes Anschauungen (sie rät z. B. ab von einem gewaltsamen Vorgehen gegen die Heiden; Schenute dagegen hat sich ein solches des öfteren persönlich zu schulden kommen lassen). Wir haben daher ein Versehen des alten Kopisten anzunehmen, der irrtümlich vor 'von Sinuthios' ein 'ebenso' einschob. Ich glaube die Schrift mit Sicherheit als Werk Bēsas bezeichnen zu können; die oben mitgeteilte Stelle wird dann ohne weiteres verständlich.

3) La 234. 4) Va 331.

5) Vb 20f. Va 353f. Sp 4 139. 144 Sp 5 3.

von ihm, zur Belohnung für seine 'Verdienste' um den 'Glauben', in die Würde eines Archimandriten erhoben ward.[1] Bei dieser Gelegenheit scheint Schenute auch nach Konstantinopel gekommen zu sein.[2]

Kurz vor seinem Tode wurde Schenute von Dioskur eingeladen, an dem Konzile von Chalcedon (451) teilzunehmen.[3] Eine Krankheit machte es ihm unmöglich; er ist bald darauf gestorben.[4]

§ 10. Zeitrechnung.

Das einzige Datum aus Schenutes Leben, das uns unmittelbar überliefert wird, ist die Teilnahme an dem Konzile von Ephesos 431.

Glücklicher Weise gibt uns dieser Termin, in Verbindung mit einer eigenen Aussage Schenutes, gleich noch zwei weitere Daten an die Hand. Eine Predigt Schenutes beginnt: 'Ich lese in den heiligen Evangelien die ganze Zeit seit mehr als sechzig Jahren[5], und ich verkündige sie seit mehr als 43 Jahren, seit meine heiligen Väter[6] sich zur Ruhe legten; aber dieses Wort ist mir (erst jetzt) offenbar geworden; ich verstand es (erst) in diesem Jahre, als wir nach Ephesos gekommen waren, nämlich' u. s. w. (folgt Mt 25 31 f.).[7] 'Ich lese die Evan-

---

1) Db 110; Vb 12ff. 67ff. Va 324ff. 426ff.; Sz 425. 459 Sp 5 73. 79 Sbm 208; Pseudokyrill a 184—186; Pseudotimotheos bei Migne, Patr. Gr. 86 1 Sp. 271f.

2) Sz 425. Allerdings scheint Vb 42 Va 380 vorauszusetzen, daß Schenute einmal aus besonderem Anlasse nach Konstantinopel reiste; vgl. auch § 18. — Nach Sp 3 89 hat Schenute wahrscheinlich auch einmal die pamphylische Stadt Sidē berührt, wohl auf der Durchreise nach Ephesos oder Konstantinopel.

3) Va 467; vgl. Db 145.

4) Vb 87ff. Va 467ff. — Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, daß der bm 175 (Bēsa) zweimal genannte Schenute nicht der Archimandrit ist. Schenute ist ein sehr häufiger koptischer Eigenname (vgl. z. B. Krall, Koptische Texte, Index s. v.).

5) Vgl. damit Lc 243!

6) Schenute versteht darunter (außer Pgōl) Paḫōm und dessen nächste Nachfolger.

7) Sp 5 79.

gelien' kann kaum etwas anderes bedeuten als: ich bin Mönch.[1] 'Ich verkündige die Evangelien' wird dann besagen: ich bin Mönchsvorsteher. Nun ist aber die Predigt 431 verfaßt. Darnach ist Schenute spätestens 388 Klosterregent, spätestens 371 Mönch geworden. Natürlich dürfen diese Zahlen nicht als genau gelten; das Gedächtnis des Orientalen irrt leicht, namentlich wenn es sich um Zahlen handelt; Schenute ist selbst so vorsichtig, seine Angaben durch ein zweimaliges 'mehr als' für ungenau zu erklären.

Die Zeit, in der Schenute Pgōls Nachfolger wurde, wird noch fester bestimmt durch einen Brief Schenutes an den Erzbischof Timotheos von Alexandria. Dieses bedeutsame Schriftstück lautet folgendermaßen:[2]

'Sinuthios, der Geringste, schreibt an seinen geliebten, Gott innig liebenden Vater Apa Timotheos, den Erzbischof. Im Herrn, seid gegrüßt! Ich freute mich sehr, als ich den Brief deiner heiligen Väterlichkeit durch den Gott dienenden Bruder und Vater Apa Maximinos erhalten hatte; er ist uns Trost und Stärkung geworden. Es war uns, als beteten wir durch ihn dein Bild an, das die Züge des Christus trägt; und wir wurden frohen Mutes, als wir die Worte der Weisheit Gottes gehört hatten, die in dir ist, aus deren Munde die Gerechtigkeit kommt, und zu deren Rechten und Linken Glanz und Reichtum sind, die aber auch das Gesetz und die Barmherzigkeit auf ihrer Zunge trägt. So sagen auch wir, wie der Heilige sagt: Wer bin ich, Herr mein Herr, daß du mich so sehr liebtest? Der Herr möge uns diese große Gabe bis zum Ende schenken, nämlich die Liebe deiner Heiligkeit. Du bist uns Mut und kräftiger Stab; du bist uns ein Hirt; du weidest und leitest uns in allem; du trittst für uns ein in deinen heiligen, gottgefälligen Gebeten. Wir bitten aber deine heilige Vollkommenheit, du mögest für uns beten, daß auch wir würdig werden, unseren Lauf in Frieden zu vollenden, wie unser seliger Bruder. Im Herrn, unser geliebter, heiligster Vater!'

---

1) Die koptischen Laien konnten meist nicht lesen; die Mönche mußten es lernen.

2) Sz 428. Ich übersetze nach der zweiten Textgestalt, deren Lesarten Zoëga in den Anmerkungen mitteilt.

Mir scheint es wahrscheinlich, daß dieser 'selige Bruder' Pgōl ist. Schenute wird dem Timotheos angezeigt haben, daß er Vorsteher des Weißen Klosters geworden ist; darauf hat ihm dieser den Brief geschrieben, für den Schenute sich hier bedankt. Nun ist Timotheos im Jahre 385 gestorben.[1] Also wurde Schenute spätestens im Jahre 385 Abt. Wir werden aber dieses Ereignis nicht viel früher ansetzen dürfen, da sonst der oben aus Sp 5 79 abgeleitete terminus ad quem sich zu weit von dem wirklichen Zeitpunkte entfernen würde.[2]

Schenutes Todestag ist nach der besten Überlieferung[3] der 7. Epēp (1. Juli). Die Festlegung des Todesjahres hat von einer Angabe Bēsas auszugehen, die lautet[4]: '... in diesem Jahre, welches das neunte (ἐνάτη) ist, im sechsten Jahre, seit unser greiser Vater sich zur Ruhe legte, Apa Senuthios' u. s. w. Amélineau[5] versteht unter ἐνάτη das neunte Indiktionsjahr: die Kopten pflegten in der Tat das Indiktionsjahr durch die griechischen Ordinalzahlen auszudrücken;[6] das Fehlen des Wortes 'Indiktion' ist bedeutungslos. Wir werden also Amélineaus Deutung des Wortes ἐνάτη beistimmen dürfen.

Neunte Indiktionsjahre waren die Jahre 441, 456, 471 u. s. w. Nun ward Schenute, wie wir sahen, schon um 370 Mönch und lebte noch unter Dioskur. Er muß also 451 oder 466 gestorben sein. Nun erfahren wir nirgends etwas davon, daß er sich an den dogmatischen Streitigkeiten beteiligt hätte, die nach dem Konzile von Chalcedon (451) gerade in Ägypten ausbrachen. Wir haben sogar ein äußeres Zeugnis, das eine solche Beteiligung unmittelbar verneint: in einem leider namenlosen saïdischen Bruchstücke heißt es: 'Der Prophet Apa Schenute legte sich

---

1) Sokrates hist. eccl. V 12.

2) Damit hätten wir zugleich das Todesjahr Pgōls ungefähr bestimmt, das selbstverständlich mit dem Jahre von Schenutes Amtsantritt identisch ist. Pgōls Todestag war der 29. Mechir (23. Februar) Sp 5 80.

3) Vb 1. 90 Va 290. 473 Lb 240 z 516 a 682. Eine abweichende Angabe ('im 7. Monate, am 12. des Monats' d. h. am 12. Phamenoth = 8. [7.] März) findet sich vielleicht z 513.

4) z 512f. 5) a XCIII.

6) Ladeuze (S. 251) scheint das unbekannt zu sein. Er hätte es z. B. schon aus der ersten Seite von Revillout, Papyrus Coptes, 1876, ersehen können.

vor der Spaltung (ἀποστασία) zur Ruhe'.[1] Somit muß Schenute 451 gestorben sein.

Dem steht nun entgegen, daß D^b 111 den Heiland zu Schenute sagen läßt: 'Noch eine Synode wird stattfinden, bevor du zu uns kommst'. Nach dem Zusammenhange kann darunter nur das Konzil von Chalcedon verstanden werden, das vom 8. Oktober bis zum 1. November 451 tagte. Wenn also Schenutes Todestag auf einen 1. Juli fällt, so kann, nach D^b, Schenute frühestens im Jahre 452 gestorben sein. Aber, wie ich glaube, darf man gegenüber dem Zeugnisse Bēsas auf diese Angabe kein Gewicht legen. Wenn D^b echt ist, steht diese Schrift Schenute doch räumlich zu fern, als daß man ihr eine genaue Bekanntschaft mit den Verhältnissen der oberägyptischen Mönche zutrauen dürfte. Sie erwähnt ja Schenute auch nur ganz gelegentlich. Ist sie aber unecht, so ist sie lange Jahre nach Schenutes Tod verfaßt, ist also dem Zeugnisse Bēsas erst recht nicht ebenbürtig.[2]

Die abweichende Berechnung von Ladeuze (S. 245—251; Ladeuze gibt 452 als Todesjahr an) beruht auf einer Kombination von Euagrios hist. eccl. I 7 (Migne, Patr. Gr. 86 2 Sp. 2433ff.) mit Priskus (bei Müller, Fragm. hist. Graec. IV 100) und Jordanes (ibid. 101). Die beiden von Priskus und Jordanes erwähnten römischen Feldzüge gegen die Blemyer, die Ladeuze auf Ende 451 und Anfang 452 festlegt, seien eine Folge des Blemyereinfalls, der in den beiden von Euagrios teilweise mitgeteilten Briefen des Nestorios erwähnt wird. Ladeuze identifiziert nun diesen Blemyereinfall mit dem V^b 49f. V^a 396ff. geschilderten; die Führer der beiden von Priskus und Jordanes erwähnten römischen Strafexpeditionen seien die beiden Feldherrn, die nach V^b 57ff. V^a 410ff. und V^b 70f. V^a 439 vor ihrem Aufbruch Schenute besuchten. Dann kann also Schenute erst am 1. Juli 452 gestorben sein (vgl. D^b). — An diesen Aufstellungen ist zweierlei falsch. Erstens darf der Barbareneinfall von Euagrios I 7 mit dem von V^b 49f. auf keinen Fall identifiziert werden. Jener hat nur die große Oase betroffen, dieser vor allem das Niltal. Eher kann der V^b 49f. erwähnte Plünderungszug mit dem zusammenfallen, den Palladius (Ladeuze S. 247) im Gaue von Schmīn erlebte; indessen ist auch das eine leere Hypothese. Die Barbaren werden Ägypten viel öfter heimgesucht haben, als uns berichtet wird. Zweitens halte ich es für un-

1) z 540. Dasselbe bezeugt eine syrische Biographie Dioskurs von Alexandria; vgl. Nau in der Revue Sémitique VII S. 356.

2) V^b enthält leider keinen Synchronismus zur Bestimmung von Schenutes Todesjahr. Was V^a bietet, stammt aus D (Ladeuze S. 243).

richtig, die Euagriosstelle mit Priskus und Jordanes zusammenzunehmen. Euagrios datiert die beiden Nestoriosbriefe leider nicht. Ladeuze (S. 247) setzt sie in das Jahr 450: er findet in ihnen eine Anspielung auf die Thronbesteigung Marcians und Pulcherias. Ich habe diese Anspielung nicht entdecken können: die bei Euagrios I 7 28f. (Migne Sp. 2441 B 2444 A) erwähnten *βασιλεῖσ* sind natürlich Theodosios II. und Eudokia. Sethe (in Pauly-Wissowas Real-Enc. III Sp. 567) läßt die Nestoriosbriefe 431 geschrieben sein. Aber Nestorios ist nach seiner eigenen Aussage (bei Euagrios hist. eccl. I 7 5 Migne Sp. 2436 C) erst 435/436 nach Ägypten verbannt worden. Zur chronologischen Fixierung der Euagriosstelle könnte meines Erachtens nur Db 145 f. in Betracht kommen. Hier wird ein Traum erzählt, aus dem hervorgeht, daß (nach der Meinung des Schriftstellers) Nestorios kurz vor Schenute in der Gegend von Schmīn gestorben ist.[1] Indessen kann ich beweisen, daß diese Angabe von Db falsch ist. Schenute setzt in einer Predigt (Sp 2 84), an deren Echtheit kein Zweifel ist, voraus, daß Nestorios schon längst tot ist. Ebenso nimmt Euagrios hist. eccl. II 2 7 (Migne Sp. 2492 B) an, daß Nestorios im Jahre 451 längst nicht mehr unter den Lebenden weilt: *πῶσ οὖν ὁ Νεστόριοσ μετεκαλεῖτο* (zum Konzil von Chalcedon), *τῶν ἐντεῦθεν μεταστὰσ, οὐκ ἔχω λέγειν.*[2] Also sind die von Euagrios mitgeteilten Nestoriosbriefe für uns nicht genau datierbar: sicher aber fallen sie nicht erst ins Jahr 450. Dann aber ist es unmöglich, den von Nestorios erwähnten Barbareneinfall mit den von Priskus und Jordanes geschilderten römischen Strafexpeditionen zusammenzubringen. Ladeuze hat demnach Amélineaus Zeitrechnung keineswegs erschüttert. Schenutes Todesjahr ist und bleibt 451.

Da Schenutes Alter auf 118 Jahre angegeben wird,[3] fällt sein Geburtstag[4] etwa in das Jahr 333/334. Indessen ist diese Zahl nicht genau zu nehmen. Ich wage nicht zu behaupten, daß Schenute nicht so alt werden konnte: Askese und Wüstenluft ermöglichen das vielleicht[5]. Aber es ist eine Tatsache, mit der man rechnen muß, daß im Morgenlande niemand weiß, wie alt er ist: die Mutter merkt sich, wieviel Jahre ihre Kinder

1) Ich weise bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß zwischen Db 146 Va 428 (und Sp 2 84?) und Euagrios hist. eccl. I 7 32 (Migne Sp. 2444 A) litterarische Beziehungen zu bestehen scheinen.

2) Terminus a quo für den Tod des Nestorios ist das Jahr 439 (Sokrates hist. eccl. VII 34).

3) Vb 87 Lb 240.

4) Nach der Überlieferung ein 1. Epēp (25. Juni) Vb 87 oder 7. Paschons (2. Mai) Va 301. 304 vgl. 467.

5) Daß Schenute tatsächlich ein hohes Alter erreicht hat, ergibt sich schon daraus, daß er von den verschiedensten Schriftstellern mit Vorliebe als 'Greis' bezeichnet wird (bm 175 m 269 [z 536] u. s. w.).

zählen; aber die Kinder haben kein Interesse daran, ihr Gedächtnis mit diesem unnützen Ballaste zu beschweren. Die Angabe, daß Schenute 118 Jahre alt ward, darf also auch dann nicht genau genommen werden, wenn sie auf eigene Aussagen unseres Helden zurückgehen sollte.[1]

Die wenigen Stücke unter Schenutes Werken, die sich ungefähr datieren lassen, sind bereits in § 1 namhaft gemacht.

Vierter Abschnitt.

Schenutes Charakter und Vorstellungswelt.

§ 11. Schenutes Charakter.[2]

Wir dürfen nicht erwarten, bei Schenute eine einheitliche Weltanschauung oder gar einen bestimmenden Grundsatz zu entdecken, der all sein Handeln durchdringt. Er ist ein Orientale, und so herrscht auch bei ihm allmächtig das Gefühl. Allerdings verstände man Schenute sehr wenig, wenn man in ihm nur den reinen Vertreter des ägyptischen Volkstums sehen würde. Ihm fehlt die harmlose Naivetät, fehlt die schlichte Einfalt, fehlt

---

1) Sicher falsch ist die Angabe V^a 467, Schenute sei 109 Jahre alt geworden. Das ist ein Mißverständnis von D^b 111, wie Ladeuze S. 242f. scharfsinnig gezeigt hat. — Das koptische Synaxar (Butler, The ancient Coptic churches II S. 361) gibt Schenutes Alter auf 120 Jahre an, wohl auf Grund von V^b 87 V^a 388 L^b 240. — Nicht verschweigen möchte ich, daß die Zahl 118 ganz unrichtig wäre, falls die von mir S. 40 geäußerte Vermutung sich bestätigt, Schenute sei als Knabe ins Kloster gekommen. Schenute ist, wie wir wissen, etwa im Jahre 370 Mönch geworden. Wurde er 333 geboren, so war er damals schon bald 40 Jahre alt. — z 566 sagt Schenute, daß er 'mehr als hundert Jahre in der Wüste' (d. h. doch wohl: in dem Kloster, das in der Wüste lag, s. o. S. 37) lebte. Hier liegt meiner Meinung nach ein Schreibfehler vor. Wenn Schenute um 370 ins Kloster eintrat, kann er im ganzen nicht länger als rund 80 Jahre Mönch gewesen sein.

2) Vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 412—417. 545—549. Ladeuze S. 217f. — Quellen sind Schenutes Briefe, weniger seine Predigten (s. u. S. 58f.).

die kindliche Ausdrucksweise, die sonst den Bauern im Niltale eigen ist. Schenutes Seelenleben ist reicher, als das seiner Umgebung. Vor allem aber weiß er all seine Empfindungen sofort in Worte umzusetzen, in Worte von hinreißender Gewalt und wuchtiger Beredsamkeit. Doch verleugnet er keineswegs, daß er ein Orientale ist. Seine Äußerungen schließen sich zu keiner Einheit zusammen; vielmehr treten die widerspruchsvollsten Behauptungen in seinen Schriften unvermittelt neben einander. selbst in einem und demselben Werke. Er redet stets, wie er gerade fühlt. Wollen wir deshalb Schenute recht verstehen, so müssen wir scheiden zwischen den verschiedenen Seelenzuständen, in denen er sich jeweilig befindet.

Deutlich können wir bei jedem Satze eines Schenutebriefes erkennen, ob er in einem Zustande der Exaltation oder der Depression geschrieben ist.

I. Soviel ich sehe, wiegt die Exaltation vor. Stärkere Gefühle stehen ihr zur Verfügung. Energischer und erfolgreicher weiß sie sich zu behaupten. Sie ruht bei Schenute auf dem Bewußtsein, Auktorität zu sein. Dieses Bewußtsein aber ist wieder gegründet auf das Gefühl körperlicher und geistiger Kraft. Man lese in der Biographie Bēsas, mit welch reckenhafter Gewalt Schenute tätlich gegen Heiden und Sünder vorgeht. Man lese bei Schenute selbst,[1] wie er in Augenblicken der Not sich zur Wehr zu setzen weiß: es ist ihm ein Geringes, die Diener der Regierung zu Boden zu werfen, die ihn verhaften sollen; und man wird zu dieser Mission nicht gerade die Schwächsten ausgesucht haben. Ich kann es mir nicht vorstellen, daß ein solcher Mann, dessen Faust ebenso behend ist wie seine Zunge, klein und kraftlos ist; ein starker Held muß er gewesen sein, der um eines Hauptes Länge alles Volk überragte.[2] Daß Schenute auch in geistiger Beziehung größer war, als seine Volksgenossen, wird der weitere Verlauf dieser Darstellung zeigen.[3]

1) Sz 380f.

2) Nach Vb 87 Va 467 ist Schenute, außer kurz vor seinem Tode, nie krank gewesen. Diese Angabe ist falsch. Wir wissen aus z 398ff. = Sp 1 88ff., daß er auch früher des öfteren schwer darniederlag. Ein Zufall ist es aber wohl nicht, daß gerade in solchen Zeiten Schenutes Herrscherbewußtsein stark erschüttert war.

3) Vgl. besonders § 16.

Das Selbstbewußtsein Schenutes, das aus diesem Kraftgefühle entspringt, äußert sich vor allem darin, daß er sich kraftvoll als Herrscher betätigt: er befiehlt. Die Regel seines Vorgängers Pgōl enthielt, soviel wir wissen, nur wenige, allgemein gefaßte Gebote. So erschloß sich Schenute hier ein weites Wirkungsgebiet, und er hat es so gut auszunutzen gewußt, daß, was die Klostergesetzgebung betrifft, seine Nachfolger ihm nur nachreden konnten. Alle Kleinigkeiten hat er schriftlich geregelt: selbst darüber trifft er Bestimmungen, wie die Mönche, die eine Totenbahre zum Friedhofe tragen, unter einander abwechseln sollen.[1] Ja noch mehr: alle Kleinigkeiten behandelt er als wichtige Staatsaktionen. Mit derselben Leidenschaftlichkeit redet er von der Ausstoßung grober Sünder, wie von dem Auftragen der Speisen,[2] und fast nie versäumt er, den Ungehorsamen mit seinem Fluche zu bedrohen. Nicht darauf kommt es ihm an, daß die für das Kloster wichtigen Gebote gehalten werden, sondern darauf, daß sein Herrscherwille in Geltung bleibt.

Schenute hat selbst gewußt, daß er energischer und härter war, als Pgōl oder die Äbte von Tabennēse. Ausgezeichnet charakterisiert er sich einmal:[3] 'Sagt von diesem Buche[4] nicht „Gesetz" oder „Belehrung" und „Gebot"; sondern nennt es Feindschaft und Trübsal und Spott! Sagt in diesem Briefe[5] nicht: Halte sie[6] nicht für Feinde, oder: Belehre sie brüderlich, oder: Sei geduldig mit den Schwachen, sei langmütig mit jedermann; nichts davon; macht das Gericht nicht zum Zorne und die Frucht der Gerechtigkeit nicht zur Bitternis; sondern diktiert (?)[7] ihn[8] vielmehr folgendermaßen: Verkehre nicht mit Leuten, die man Brüder nennt, wenn es Huren oder Götzendiener oder Habgierige oder Fluchende oder Trunkenbolde oder Räuber sind: mit solchen Leuten sollt ihr nicht essen[9]. . . . Sagt in diesem Briefe[10] nicht:

1) Sp 3 27. 2) Ld 31. 3) Sp 1 5f.
4) D. h. von dem Briefe, den Schenute eben schreibt.
5) D. h. in eurem Antwortbriefe.
6) D. h. die von Schenute hart Bestraften.
7) Eigentlich 'lest' (ⲱⲙ).
8) D. h. euren Antwortbrief.
9) Ich konnte, im Interesse der Deutlichkeit, diesen Satz nicht wörtlich übersetzen, sondern mußte ihn vereinfachen.
10) D. h. in eurem Antwortbriefe.

Suche den Frieden und strebe nach ihm, oder: Macht Frieden mit einander, oder: Strebt nach dem Frieden; sondern diktiert (?)[1] ihn vielmehr folgendermaßen: Wenn dein Auge oder deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so entferne sie oder reiße sie aus und wirf sie weg von dir! Sagt nicht von diesem Briefe: Wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder; sondern sage vielmehr: Wer die Sünde tut, den haßte ich.' An einer anderen Stelle[2] spricht Schenute aus, seine 'großen Namen'[3] seien 'Herzeleid, Trübsal, Seufzen, Spott, Trauer'. Ja, er gesteht selbst zu, daß er 'Verwirrung stiftet'.[4]

Wir sehen aus den mitgeteilten Stellen, daß Schenute ein härteres Regiment geführt hat, als sein Vorgänger. So ist es denn kein Wunder, wenn er mit zahlreichen Gegnern gerade innerhalb der Klostermauern zu kämpfen hatte. Zwar, solange er gegenwärtig war, scheint der Widerstand sich nur selten geregt zu haben. Seine mächtige Gestalt, sein gebieterisches Auftreten, seine gewaltige Beredsamkeit muß die Geister des Aufruhrs verbannt haben: die Kopten hatten es ja gelernt, zu gehorchen. Aber wenn Schenute einmal abwesend war, dann regte sich desto heftiger die Lust zum Widerspruche unter den Mönchen. In aufreizenden Reden machte man dem allzu lange verhaltenen Grolle Luft, und schließlich fand man doch den Mut, Schenute selbst wenigstens durch Boten wissen zu lassen, wie unzufrieden man mit ihm war. Als Antwort auf solche Klosterrevolutionen schreibt Schenute dann die langen Briefe, die Seite für Seite und Blatt für Blatt immer wieder das Eine Thema wiederholen von Zorn und Fluch und Herzeleid. Da schreibt er 'wie ein Barbar an einen Barbaren',[5] schreibt von den Sünden, die er ausrotten, und von den Tugenden, die er pflanzen muß, schreibt von dem Gottesgerichte, das sich wie eine Wetterwolke über den Sündern drohend zusammenballt. Sich zu rechtfertigen, etwa auf den Geist der Väter hinzuweisen, der all seine Gebote durchwaltet,[6] hält Schenute nur ganz selten für nötig.

---

1) S. o. S. 49 Anm. 7.

2) Sz 398f.

3) Sollte Schenute an die Titel der alten Pharaonen denken?

4) Sp 2 18.

5) Sp 3 16, vgl. Sp 4 146. Schenute redet dann z. B. die sündigen Mönche nicht 'Brüder' an, sondern 'Menschen' (Sp 1 48). 6) Sp 1 98.

II. Erst dann schlägt seine Stimmung um, wenn seine Briefe einmal nicht den gewünschten Erfolg haben. Dann bemächtigt sich Schenutes plötzlich die tiefste Depression. Er ist ergriffen von der Größe seiner Schuld. Wohl kann er es nicht ganz unterlassen, sich zu verteidigen. Er wollte ja gar nicht ein Prophet oder ein Apostel sein. Er war sich ja stets bewußt, viel gesündigt zu haben. Nur die Bosheit der Brüder zwang ihn zur Strenge.[1] Schenute behauptet sogar, oftmals, wenn er zu harten Strafurteilen genötigt worden wäre, hätte er in der Versammlung der Mönche laut ausgerufen: 'O Gott, o Gott! O ihr Eltern, die mich zeugten! Was gehen mich solche Dinge an? Bin ich ein Soldat? Bin ich ein Feldherr? Ich bin doch ein Diener, bin ein Hirt!'[2] Aber neben diesen Entschuldigungen Schenutes stehen doch andere Aussagen, in denen er voll tiefster Zerknirschung sein Unrecht eingesteht. So bekennt er, daß seine harte Disziplin Gott nicht wohlgefällig ist: 'Gott rät ihm[3] nicht, diesen großen Krieg in dir[4] zu führen'.[5] Er gelobt, in Zukunft milder zu regieren: 'Der, der mit dir[4] redet, wird sich keine Leibgarde anschaffen und wird die nicht hindern, die in dir den Tod dem Leben vorziehen':[6] dem Gerichte Gottes werden sie doch nicht entrinnen.[7] Schenutes Schmerz über seine und anderer Sünde kann ihn sogar so heftig ergreifen, daß die wichtigsten Angelegenheiten des Klosters zeitweilig von anderen geordnet werden müssen.[8]

Freilich hielt die Depression bei Schenute nie lange vor.

---

1) Sp 1 68. 2) Sz 388.

3) D. h. Schenute (Schenute redet gern in der dritten Person von sich s. u. § 13).

4) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

5) Sz 387.

6) Der bitter ironische Ton dieses Satzes läßt uns allerdings billig daran zweifeln, ob er ganz ernst gemeint ist.

7) Sp 1 1.

8) Sz 481. — Uns sind in ziemlicher Anzahl Schriftstücke erhalten, die Schenute in dem Zustande der Niedergeschlagenheit verfaßt hat. Aber man wird daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, diese Stimmung hätte in seinem Seelenleben vorgewogen. Das häufige Vorkommen solcher Dokumente wird vielmehr daraus zu erklären sein, daß Schenute immer, wenn er bedrückt war, d. h. wenn er von der Widersetzlichkeit seiner Mönche erfuhr, Anlaß fand, einen Brief zu schreiben.

In demselben Briefe noch, in dem er gelobt, in Zukunft milder regieren zu wollen, erklärt er feierlich: 'Traue[1] dem Wort nicht, das er[2] gesagt hat: Ich will aufhören, Feldherr zu sein, wenn Gott mich läßt'.[3] Damit ist die alte Herrscherfreudigkeit doch wieder siegreich durchgedrungen.

Spätere koptische Schriftsteller[4] haben Schenutes Demut gerühmt. Geschichtlich ist das nicht. Aus einzelnen Seufzern, in tiefster seelischer Bedrückung herausgepreßt, darf man keine Tugend konstruieren. Man hat eben später an dem großen Nationalheiligen alle Forderungen des Christentums und der Askese erfüllt sehen wollen, und ihm so auch Demut angedichtet. Diese Legende darf sich auch darauf nicht berufen, daß Schenute die Würde eines Bischofs ablehnte, die ihm von Kyrill angeboten wurde. Er behauptet zwar selbst, sie nur deshalb zurückgewiesen zu haben, 'damit der Name Gottes dadurch geehrt würde': aller Welt hätte er ein Beispiel demütigen Christensinns geben wollen.[5] Aber wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß gerade der freie Herrschermut Schenute veranlaßt hat, das ihm angetragene Kirchenamt auszuschlagen: er wußte recht wohl, daß er als Bischof von nur zu vielen Seiten abhängig war, während er als Abt wenigstens innerhalb der Klostermauern seinen eigenen Willen spielen lassen konnte. Noch weniger darf man es als ein Zeichen von Demut betrachten, daß Schenute an seinen Erzbischof[6] und an seinen Kaiser[7] devote Briefe schrieb. Hier kam Schenute der byzantinischen Sitte der Zeit entgegen. Wir wissen aber, daß er, wenn es nötig war, diese Sitte ohne Bedenken durchbrach und an einen Komes[8] oder an Kleriker[9] recht grobe Briefe schreiben konnte. Übrigens hat Bēsa[10] die Erinnerung an den tyrannischen Schenute noch treu bewahrt. Und der schlichte Schreiber, der uns Sp 5 128 ein Bild Schenutes hinterließ,[11] hat, so roh und ungeschickt seine Zeichnung ist, doch

---

1) Anrede an die Mönchsgemeinde.

2) Schenute, s. o. S. 51 Anm. 3.

3) Sz 390. Eine ganz ähnliche Zurücknahme liegt Sp 1 7 vor.

4) Z. B. Ld 30. 5) Sbm 208. 6) S. o. S. 43. 7) Vgl. § 18. 8) Sp 5 63. 9) Sz 429. 10) z 503—505.

11) Eine gute Wiedergabe der Federzeichnung findet sich bei Amélineau, Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. 1889.

der Strenge und Energie dieses Imperators unter den Mönchen unvergleichlichen Ausdruck verliehen.

§ 12. Schenute als Geistesträger.

Das ungeheure Selbstbewußtsein Schenutes möchte vielleicht noch nicht genügend erklärt sein, wenn man es allein auf das Gefühl körperlicher Kraft und geistiger Begabung zurückführt. Und es lassen sich denn auch wirklich noch zwei Umstände namhaft machen, die seine Entstehung zum mindesten stark begünstigt haben.

I. Es fällt auf, daß Schenutes Selbstgefühl zunächst sehr schwach ist. So sagt er in einem Briefe, der kurz nach Pgōls Tod verfaßt ist:[1] 'Ich bin doch ein elender Sünder mehr als irgend ein (anderer) Mensch und brauche mehr Belehrung als viele (andere) . . . . Ach, hätte der Herr sich doch einen anderen ersehen, der stark und würdig genug wäre, daß andere ihm gehorchen'; und kurz darauf[2] bemerkt Schenute, er sei es nicht wert, die Begründer des Mönchtums seine Väter nennen zu dürfen. Sollte nicht der gewaltige Aufschwung, den das Weiße Kloster alsbald nahm, dazu beigetragen haben, daß in Schenutes Herzen die Gefühle demütiger Bescheidenheit schwächer und schwächer wurden und stolzes Selbstbewußtsein an ihre Stelle trat?

II. Diese Entwicklung wird dadurch begünstigt worden sein, daß, wie in den ersten Asketen, so auch in Schenute ein gut Teil schwärmerischer Prophetie steckte: sie führte natürlich ebenfalls dazu, daß er sich über seine Mitmenschen erhaben dünkte.

Es ist bekannt, daß die Asketen frühzeitig sich ähnliche Achtung in der Kirche errangen, wie die Märtyrer und Konfessoren, ja daß sie im vierten Jahrhundert, als die Christen vom Staate nicht mehr verfolgt wurden, ganz an ihre Stelle traten. Und nicht nur ehrte sie das Volk, wie es einst die Blutzeugen Christus' geehrt hatte: auch der Geist der Märtyrer fand in den Hütten der Einsiedler eine neue Heimstätte; auch die Asketen glaubten, Gott treuer zu dienen und näher zu stehen, als die

1) Sp 1 91. 2) Sp 1 103.

Gemeindechristen; auch sie schauten in Träumen und Gesichten die Geheimnisse des Jenseits wie die Rätsel der Zukunft.

In die Koinobien ist dieser Rest urchristlichen Enthusiasmus gleichfalls eingezogen. Freilich blieb er hier nicht unangefochten bestehen. Die Klöster, die geistigen Mittelpunkte der Kirche, waren zu wichtig und einflußreich, als daß man ihnen die recht zweischneidige Waffe des Pneumas lassen durfte. So hatte sich Paḫōm wegen seiner Gesichte vor einer Versammlung von Bischöfen in Snē[1] zu verantworten.[2] Die Folge war, daß der Enthusiasmus jetzt eingeschränkt wurde[3] oder wenigstens vor der Öffentlichkeit sich zurückzog.

Auch bei Schenute finden wir nur selten Anzeichen des Bewußtseins, Gottes Geist zu tragen. Aber diese verdienen doch Beachtung: es ist wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß er innerlich ganz ein Pneumatiker war und nur durch Gebote der Politik sich genötigt sah, diese Tatsache zu verhüllen. Eine solche Vermutung wird besonders dadurch nahe gelegt, daß Schenute in den ersten Jahren seines Klosterregiments fast gar nichts von seinem Enthusiasmus merken läßt; später, als sein Ruhm das ganze Land erfüllte, wagte er, sein prophetisches Bewußtsein offener zur Schau zu tragen.

In jenem Briefe, der kurz nach Pgōls Tod geschrieben ward, deutet Schenute nur ganz leise an, daß sein Zorn 'aus Gott' stammt.[4] Später eignet er sich mit bewußtem Stolze das Wort des Paulus an:[5] 'Wenn ich oder andere in dir[6] oder ein Engel aus dem Himmel dich lehrt, die, die voller Sündhaftigkeit Greuel in dir begehen, zu dulden oder zu verheimlichen, so höre nicht auf sie'. Und selbst in Stunden tiefster Niedergeschlagenheit verläßt Schenute das Bewußtsein nicht, daß all seine Worte und Handlungen auf Gebote Gottes zurückgehen,[7] ja daß 'die Engel und alle Heiligen und alle Gerechten' vor Gott sich für ihn verwenden.[8]

Aber am allerdeutlichsten tritt das enthusiastische Selbst-

1) Latopolis, Esne.
2) Ladeuze S. 62ff. 178f. 183.
3) Vgl. die Anordnungen Paḫōms Ladeuze S. 60.
4) Sp 1 118. 5) Sp 1 7. Vgl. Gal 1 8.
6) Anrede an die Mönchsgemeinde.
7) Sz 389. 8) Sp 1 56.

bewußtsein Schenutes in einem merkwürdigen Schriftstücke hervor,[1] das wohl in seine letzten Tage fällt und als eine Art Testament betrachtet werden darf. Hier kanonisiert Schenute zunächst seinen schriftlichen Nachlaß: 'Über alle, die zu jener Zeit oder auch jetzt hindern werden, daß man alle Worte liest, die in jenem Buche[2] geschrieben sind oder die in diesem Briefe geschrieben sind, und die anderen Worte, die wir schrieben oder auch von heute an schreiben werden, und die hindern werden, daß man sie zu jener Zeit oder auch jetzt liest, über die sollen all diese Flüche kommen. Aber über alle zu aller Zeit, die sich bemühen werden, daß man sie liest, oder die sie gern hören und befolgen und ausführen möchten, sollen all diese Segenswünsche kommen'. Dann fährt er fort: 'Deshalb will ich den Brüdern, die mit uns Ein Herz sind, nicht nur gebieten, sich all die Worte zu Herzen zu nehmen, die wir in jenes Buch schreiben werden oder die in all den Briefen geschrieben sind; sondern ich will ihnen auch gebieten, meine Gewänder aufzubewahren, die ich oftmals zerriß und zuletzt zu zwei Rissen machte,[3] da ich sehr betrübt war bis zum Tode. Deshalb will ich den Brüdern, die mit uns Ein Herz sind und in den Tagen meines Todes leben werden, gebieten, meine zerrissenen Gewänder aufzubewahren für die, die nach uns kommen, und alle, die in jener Zeit oder auch jetzt all die Worte hören werden, die in jenem Buche geschrieben sind oder in den Briefen geschrieben sind, die wir schrieben oder schreiben werden. Und man wird sprechen: Was bedeuten diese zerrissenen Gewänder und all diese geschriebenen Worte und all diese Flüche? Da soll man antworten und sprechen: Weil Gott, der über die ganze Erde blickt und oftmals heimlich durch die ganze Welt zieht alle Zeit und Tag für Tag, auch über uns heimlich eine Zeit lang blickte und oftmals durch unsere Gemeinschaften zog, ohne sich irgend einem Menschen zu offenbaren, weder Mann noch Weib, denn allein durch seine Engel'. Ist das nicht die Stimme eines Propheten? Reiht sich nicht Schenute durch die Reliquien, die er hinterläßt, in die Scharen der Heiligen ein? Klingts nicht deutlich aus seinen Wor-

1) Sz 483—486.
2) Vielleicht ist die S. 10f. besprochene 'Blütenlese' gemeint.
3) Vgl. Sp 2 15.

ten heraus, daß die Engel, durch die Gott sich offenbart, keine anderen sind, als Schenute und seine Getreuen? Und wenn dann Schenute im weiteren Verlaufe ausführt, wie einst tiefes Leid über seine Klöster hereinbrach, schließlich aber doch alles zum Segen ausschlug, so mutet uns das an wie der Triumph des gottgesandten Propheten über seinen schwer erkämpften und doch völligen Erfolg.[1]

Die angeführten Äußerungen Schenutes scheinen mir zu beweisen, daß seine Persönlichkeit von Enthusiasmus getragen ist. Auffallend ist einzig und allein die Tatsache, daß Schenute sich nirgends unmittelbar als gottgesandten Geistesträger bezeichnet, auch nicht in seinem 'Testamente', obwohl er doch sonst mit seinen Empfindungen durchaus nicht zurückzuhalten pflegte. Den Grund, der ihn bewog, ein wichtiges Stück seines Selbstbewußtseins so gut wie völlig zu verschweigen, können wir nach dem oben Gesagten nur darin finden, daß die Bischöfe ein all-

1) Der Wunsch Schenutes, der in diesem seinem Testamente in ergreifender Weise niedergelegt ist, ward von den späteren Geschlechtern, und schon von seinem unmittelbaren Nachfolger Bēsa, treu erfüllt. Sie nennen ihn fast regelmäßig 'Prophet' und pflegten mit Vorliebe von ihm zu sagen, daß sein Mund die Lüge nicht kannte, daß er 'den Christus trug' (Vb 9). Sie legen ihm Worte in den Mund wie die: 'Ich redete kein Wort allein, das mir der Christus nicht gab' (Vb 9 Va 312), oder: 'Alles, was Gott mit Moses auf dem Berge Sinai getan hat, hat er gütig auch mit mir getan auf dem Berge von Atrīpe' (Va 392). Sie erzählen uns, wie christliche Märtyrer (Vb 64f. Va 421ff.), die Heiligen des Alten und des Neuen Testamentes (David: Vb 50f. Va 399ff.; Elias und Elisa: Vb 62ff. Va 420f.; Jeremias: Vb 52f. Va 403f.; Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten: Vb 53f. Va 404f.; Johannes der Täufer: Vb 62ff. Va 420f.), ja Jesus selbst (Vb 15f. Va 327ff.; Vb 17f. Va 337f.; Vb 38ff. Va 374ff.; Vb 62ff. Va 420f.; Vb 79ff. Va 437f.; Va 338—351; Va 405f.) im Weißen Kloster einkehren und mit Schenute reden. Auch das Volk teilte diese Anschauung: es nannte Schenutes Kloster (schon zu seinen Lebzeiten) das himmlische Jerusalem, seine Mönche Engel (Sz 480 Sp 1 48. 136 2 50 4 149). Freilich ist den Kopten zuletzt alles Verständnis für den eigentlichen Sinn und Inhalt von Schenutes Prophetentum abhanden gekommen. So lesen wir in ihrem Synaxare (Butler, The ancient Coptic churches II S. 361): Jesus Christ came many times to speak with him (Shenoute), and he washed Christ's feet and drankthe water. Das ist eine Auffassung, die mit den verkommensten Produkten mittelalterlicher Minne nicht nur gleichzeitig, sondern auch geistesverwandt ist.

zu offenkundiges Prophetentum nicht duldeten. Zwar wird uns nirgends unverhüllt mitgeteilt, daß Schenute wegen seines Enthusiasmus einmal mit dem Episkopate in Streit geriet. Doch findet sich V^b 38 ff. V^a 374 ff. V^s 638 f. E 12 ein Geschichtchen, das, so legendarisch es jetzt klingt, doch wohl darauf hinweist, daß es beinahe zu einem solchen Streite gekommen wäre. Schenute redet mit Jesus. Da erscheint der Bischof von Schmīn, in dessen Sprengel das Weiße Kloster liegt, und will Schenute sprechen. Dieser weigert sich, seinen Vorgesetzten zu empfangen; er beharrt auf seiner Weigerung, auch als der Bischof mit dem Banne gedroht hat. Da macht Jesus den Mönch darauf aufmerksam, daß er mit denen nicht mehr verkehren kann, die der Bischof als Nachfolger des Petrus und Inhaber der Schlüsselgewalt ausgestoßen hat. Erst jetzt verläßt Schenute den Heiland und geht dem Bischof entgegen.

Zuvorkommenheit gegenüber der Hierarchie hat es wohl auch veranlaßt, daß Schenute unter seinen Mönchen allzu offenkundige und gefährliche Arten des Enthusiasmus untersagt. Im neunten Kanon[1] verbot er, Gesichten zu trauen, außer wenn man in ihnen Heilige oder das Kreuzeszeichen erblickt. Besonders energisch aber ging er gegen einen Mönch vor, der eine Art neuplatonischer Mystik in das Kloster einführen wollte. Dieser Bruder pflegte, die Augen aufwärts gerichtet, am Altare einen 'kleinen Abschnitt' zu beten, bis er 'aufgelöst wurde'[2] und 'das Gesicht des Christus sah'. Infolge dieser Vergünstigung, die ihm der Himmel zuteil werden ließ, bekam er ein so hohes Selbstbewußtsein, daß er stolz erklärte: 'Ich bin heiliger als Gottes Altar'. Der Brief, den Schenute an diesen Mönch richtet,[3] ist vielleicht das gröbste Schriftstück, das wir aus seiner Feder besitzen. Er vergleicht seinen Widerpart einem Esel, der gute Weideplätze niedertritt; er nennt seine Seele ein Luftreich, in dem die Dämonen hin und her fliegen; er fordert mit Emphase, man solle ihn verjagen wie ein Schaf. Sachlich bringt Schenute nichts anderes vor, als daß jene Mystik der Sitte der Väter widerspricht. Er setzt also voraus, daß jeder wahre En-

1) V a 416. Der Urtext ist leider nicht erhalten.

2) ⲁⲛⲁⲗ ⲉⲃⲟⲗ, bezeichnet wohl den Zustand der Verzückung.

3) Sz 474—478.

thusiasmus kirchlich gebilligt sein muß. Das ist sozusagen eine Katholisierung des Prophetentums, die in dem Gedankenkreise eines Epigonen wohl verständlich ist: ob sich freilich Schenute der Tragweite dieser Anschauung voll bewußt war, und ob er diese Anschauung in ihrer ganzen Tragweite gebilligt hätte, dürfte nach dem oben dargelegten Sachverhalte sehr zweifelhaft sein.[1]

§ 13. Schenutes Stil.

Eine Hauptquelle für jeden, der Schenutes Eigenart darstellen will, ist Schenutes Stil. Zwar nicht der Stil seiner Predigten, der nur dadurch eigenartig ist, daß er nichts Eigenartiges bietet. Hier fließen Worte und Sätze ruhig dahin. Die einzelnen Teile werden breit und äußerlich von einander geschieden, die Gedanken oft und fast ungeschickt wiederholt, daß auch der schläfrigste Zuhörer im Zusammenhange bleiben kann.[2] Selbst den Ermahnungen, die in die Predigten eingestreut sind, fehlt es an Kraft und Wärme. Kurz, man hat den Eindruck, als seien diese Reden für ein Vorlesebuch bestimmt, dessen Texte für jede Gelegenheit und zu jeder Zeit passen müssen.[3]

Desto eigenartiger und charakteristischer sind die Briefe Schenutes an seine Mönche und Nonnen. Tiefster Erregung verdanken sie fast ausnahmslos ihr Dasein. All die Gedanken und Empfindungen, die Schenute in Augenblicken unmittelbarsten Gefühles durchzucken, haben in ihnen ihre Spur hinterlassen.

---

1) Allerdings finden sich auch sonst Äußerungen Schenutes, die auf diese Grundanschauung zurückzuweisen scheinen. So sagt er Sp 515, daß in den Gläubigen der Geist Gottes redet; und Sp 184 heißt es: 'In jedem, der all diese Worte und all diese Gebote (gemeint ist die Klosterregel) zu irgend einer Zeit in dir (Anrede an die Mönchsgemeinschaft) verläßt, werden sich die unreinen Geister breit machen'. Ähnlichen Bemerkungen begegnen wir bei Bēsa bm 175 (dieses Bruchstück enthält verschiedene interessante Aussagen zur Geschichte des Enthusiasmus).

2) So z. B. in der Osterpredigt Sp 317: 'Dieses sagten wir über das Grab; über die Art und Weise aber, in der er seine Jünger auf den Berg nahm' u. s. w.; in der Weihnachtspredigt Sp 4108: 'dich und die, die ihre Begierden mit dir vollenden, und dich mit ihnen'.

3) Die seltenen Predigtstellen, die vom Feuer der Begeisterung getragen sind, gleichen in ihrem Stile ganz den Briefen.

So sprunghaft, wie seine Vorstellungen auf einander folgen, überstürzen sich die Sätze, die er schreibt. Oft ist eine Reihe von Worten kaum begonnen; da bricht er sie ab: ein neuer Gedanke hat sich seiner bemächtigt; da werden die alten rasch vergessen. Man braucht nur Einen Satz aus einem solchen Briefe zu sehen; dann weiß man, daß Schenute, und kein anderer, ihn verfaßt hat.

Es ist begreiflich, daß solche Schriftstücke sich nur schwer in eine andere Sprache übertragen lassen. Leider setzen sie auch dem unmittelbaren Verständnisse oft unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Diese sind in den seltensten Fällen grammatischer oder lexikalischer Art. Auch der Wortlaut ist meist gut überliefert.[1] Das Haupthindernis liegt vielmehr darin, daß wir oft nur durch Vermutungen, oft gar nicht den Sinn und Zusammenhang der Sätze erraten können. Indessen dürfen wir uns dies unser Unvermögen nicht zu sehr zu Herzen nehmen. Auch Schenutes Mönche haben anfangs seine Briefe nicht verstanden; sie nannten sie 'Gleichnisse' und 'Rätsel'.[2] Der Vorwurf scheint später verstummt zu sein: so dürfen auch wir uns trösten, daß uns die schwierigsten Stücke verständlich werden, je öfter wir uns in sie versenken.

Glücklicher Weise ist die Rätselhaftigkeit nicht die einzige Eigenart von Schenutes Briefen. Sein Feuergeist findet noch andere Mittel, sich vollen Ausdruck zu verschaffen, Mittel, die dem Geschichtsforscher weniger Kummer bereiten. So werden gern Ausrufewörter gebraucht: ⲧⲱⲉⲧⲱ (etwa 'wohlan denn' zu übersetzen)[3] kommt fast ausschließlich bei Schenute vor, aber bei ihm auch ziemlich oft. Häufig sind biblische Redewendungen eingestreut, z. B. 'wahrlich ich sage euch';[4] sie hatten für den Kopten wohl, ähnlich wie für uns, einen altertümlichen Klang und waren deshalb an rechter Stelle besonders eindrucks-

1) Wo mehrere Handschriften vorliegen, sind die Abweichungen zum größten Teile rein orthographische. Begründeten Anlaß zu eigenmächtigen Textänderungen hat man selten und meist nur bei ganz handgreiflichem Verschreiben (ausgenommen wenn es sich um sehr junge Handschriften handelt, wie z. B. Paris Copte 68 foll. 24ff.).

2) Sp 1 99 (kurz nach Pgōls Tod geschrieben).

3) Das Wort steht meist am Anfang größerer Abschnitte.

4) Vgl. auch Sp 1 7 die Anspielung auf Gal 1 8 (S. 54 übersetzt).

voll. Ferner redet Schenute sehr oft von sich selbst in der dritten Person,[1] meistens mit den Worten 'der, der mit dir spricht' o. ä. An einigen Stellen[2] setzt er an Stelle des 'ich' unmittelbar seinen Namen 'Schenute'. Dies hat ebenfalls nur den Zweck, die rhetorische Wirkung zu erhöhen. Daß er es endlich nicht versäumt, gelegentlich stark zu übertreiben, braucht kaum erst erwähnt zu werden. Er ist auch in diesem Punkte ganz Orientale.[3]

Die letzte und vielleicht merkwürdigste Eigenheit von Schenutes Stil verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil sie der doch recht im Argen liegenden koptischen Lexikographie schon manchen guten Dienst erwiesen hat und noch erweisen wird. Schenute pflegt, wenn er im Zustande der Erregung spricht, Worte von ähnlicher oder gleicher Bedeutung in geradezu unglaublicher Weise auf einander zu häufen. Zur Verbindung benutzt er fast stets das griechische ἤ. Selbst in Überschriften hat sich diese Seltsamkeit verirrt: Sz 398 lesen wir als Titel: 'Die Worte des Herzbetrübten oder (ἤ) Herzeleid Tragenden.' Oft mutet uns natürlich diese übervolle Sprache geradezu lächerlich an; so wenn Sz 392 von einer Frau die Rede ist, 'deren Verstand verrückt ist oder die in ihrem Verstande verrückt ward', oder wenn Sp 1 78 heißt: 'falls sie sie vergessen hätten oder wenn sie sie vergessen'. Erträglich wird ein derartiger Doppelausdruck für unser sprachliches Gefühl nur dann, wenn zwischen den beiden parallelen Gliedern ein Unterschied besteht, mag dieser auch noch so geringfügig sein. Auch solche Fälle finden sich bei Schenute in Menge, nicht in den Briefen, in denen er voll glühender Erregung die Schale seines Zorns über Brüder und Schwestern ausgießt, sondern in den nicht weniger zahlreichen Schriftstücken, die, ein Denkmal seiner Lust zum Befehlen, der genauen Ordnung der Klosterangelegenheiten dienen. Hier ist Schenute, unter dem Einfluß juristischer Gründe, sichtlich bemüht, sich so genau als nur irgend möglich auszudrücken, um ja keinen Zweifel aufkommen zu lassen. So redet

1) Diese Sitte ist bis zu gewissem Grade gemein orientalisch. Doch huldigt ihr Schenute so oft, daß sie bei einer Darstellung seiner Stileigentümlichkeiten erwähnt werden muß.

2) Sz 388. 441. 487.

3 Besonders charakteristisch ist für Schenute der häufige Gebrauch des griechischen πάντως.

r von der Bestrafung derer, 'die unter uns sündigen oder sün-
igen werden'. So beginnt er alle Anordnungen, die sich auf
ie sämtlichen ihm unterstehenden Mönchsgemeinden beziehen:
renn das und das geschieht 'bei uns oder auch bei euch', oder:
in all diesen Gemeinschaften zu irgend einer Zeit.'[1] Solche
Wendungen werden sich Schenute auch deshalb empfoh-
en haben, weil er eine unbezwingliche Vorliebe für volltönende
Ausdrücke besaß. Er braucht z. B., und zwar in Schriftstücken
aller Art, die Präposition ϩⲛ- selten ohne vorgesetztes ϩⲣⲁⲓ.
Ebenso liebt er es, statt ϵ- ein verstärktes ϵϩⲟⲩⲛ ϵ- zu ver-
wenden u. s. w.

Nach dem Gesagten möchte der Stil von Schenutes Briefen vielleicht recht hölzern erscheinen. Und in der Tat machen nicht nur Schenuteübersetzungen, sondern auch die saïdischen Originale einen recht schwerfälligen Eindruck. Aber zweierlei ist nicht zu vergessen. Erstens: Schenutes Briefe waren dazu bestimmt, in Gegenwart der Mönche oder Nonnen vorgelesen zu werden. So mußte er sich breit ausdrücken, mußte die den Sinn tragenden Worte öfters wiederholen, wie alle Volksredner; sonst hätte der Verlust einiger Silben leicht das Verständnis des ganzen hindern können. Und zweitens: Schenute hat seine Briefe natürlich nicht erst ins Konzept geschrieben, ja wohl nicht einmal selbst zu 'Papier' gebracht, sondern seinem Notare[2] diktiert, hat sie diktiert mit lebhaften Gesten und scharfen Betonungen, die der Leser sich hinzudenken muß, um die abgerissenen Sätze und dunklen Anspielungen verstehen zu können. Wenn deshalb die Briefe gut vorgetragen wurden, von einem Manne, der sich in Schenutes Denken und Wollen eingelebt hatte, konnten sie auch von einer größeren Menge leicht aufgefaßt werden, und können es noch heute. Wer sich liebevoll auch in solche Schriften Schenutes versenkt, von denen er beim ersten Überlesen so gut wie nichts versteht, wird selbst aus diesen Rätselbüchern reichen Gewinn ziehen und den ganzen Schenute in ihnen wiederfinden, seine tiefe Empfindung und sein himmelstürmendes Kraftgefühl.

1 Diese Stileigentümlichkeit würde bereits bei dem Begründer des Weißen Klosters nachzuweisen sein, falls das Pgōlzitat Sp 4 188 von Schenute nicht überarbeitet sein sollte.

2) Sp 4 152.

Auf die Einzelheiten, die für Schenutes Stil charakteristisch sind, kann hier nicht eingegangen werden. Nur andeutend will ich bemerken, daß Schenutes Wortschatz[1] und Phraseologie[2] sehr eigenartig sind. Selbst eine Untersuchung, welche griechischen Fremdwörter Schenute bevorzugt, würde interessante Ergebnisse zu Tage fördern.[3] Kurz, die Philologie sieht hier noch weite Aufgaben vor sich, deren Lösungen natürlich auch für den Geschichtsforscher von höchstem Werte sind: sie würden es beträchtlich leichter machen, anonym überlieferte Schriften Schenutes als seine Werke wiederzuerkennen.

§ 14. Schenutes Stellung zur Askese.

Der Charakter Schenutes legt die Vermutung nahe, sein Mönchtum werde von dem Geist schroffster Askese getragen. Aber dem ist nicht so.

Allerdings hat er von den Mönchen und ihrer Stellung vor Gott sehr hoch gedacht. Er nennt sie 'das Israel dieser Zeit'.[4] Er ruft ihnen zu: 'Ihr wandelt in der Weise (*βίος*) der Engel Gottes und ahmt die Propheten und die Apostel und alle Heiligen nach, nicht nur durch eure Tracht (*σχῆμα*) und den inhaltlosen Namen . . . ., sondern durch all eure Lasten, die ihr wegen des Namens des Herrn, des Christus Jesus, auf euch nehmt'.[5] So wiegt denn auch die Sünde doppelt schwer, die ein Mönch begeht: 'Wehe allen, die irgendwo Böses tun; aber doppelt wehe

1) Lieblingsworte Schenutes sind z. B.: ⲁⲣⲉ 'bedürfen', ⲉⲡⲁⲓⲛⲁⲏ auch in dem Sinne von 'ohne Grund', ⲛⲉ- in Aufzählungen (nicht zu übersetzen), ⲛⲣⲟⲩ allgemein 'Böses', ⲡⲟⲩⲏⲣ, ⲡⲣⲟⲩⲟ, ⲧⲱⲧ ⲡⲣⲏⲧ 'sich freuen', ⲁⲙ- 'inklusive'.

2) Sehr häufig verwendet Schenute die Wendungen: ⲉⲓⲧⲉ ⲣⲟⲟⲩⲧ ⲉⲓⲧⲉ ⲥⲣⲓⲙⲉ (sehr selten sind andere Ausdrucksweisen dieses Gedankens), ⲁⲧⲱ ⲟⲛ (in Aufzählungen von Schriftstellen), ⲏ ⲡⲧⲟⲩ 'oder auch', ⲡⲣⲱϩ ⲟⲩⲟⲡⲣ̄ ⲉϩⲟⲗ, ⲣϩⲏⲧⲉ ⲡⲗⲟⲓⲙⲟⲥ neben ⲣϩⲏⲧⲉ ⲡⲛⲣⲟⲩ u. s. w.

3) Mir ist der häufige Gebrauch von *μάλιστα, πάντως, παράφυσις* besonders aufgefallen. — Über den Einfluß griechischen Geistes auf Schenutes Stil sollen in § 15 einige Andeutungen gegeben werden.

4) Sp 2 12.

5) Sp 2 50.

uns, wenn wir in den Gemeinschaften Gottes[1] sündigen'.[2] Doch die glücklichste Zukunft ist den frommen Mönchen beschieden: 'Wenn die Heiligen, die in dir[3] sind, Engeln gleichen oder sie in ihren gerechten Werken nachahmen, so werden sie auch im Reiche Gottes bei den Engeln sein, wie die Schrift sagt.'[4]

Indessen erkennen wir aus zahlreichen Umständen, daß Schenutes Askese weit davon entfernt ist, konsequent zu sein: sie durfte es nicht sein, solange sie in Frieden mit der Kirche leben wollte.

Zunächst läßt sich Schenute angelegen sein, allzu grobe Auswüchse der Selbstentsagung zu entfernen.

So wendet er sich gegen die, die 'ihre männlichen Glieder abschneiden, um rein zu werden'. Sie sind sofort aus dem Kloster zu entfernen: 'Lege[5] sie, so wie sie sich im Blute ihrer Wunde baden, auf ein Bett und bringe sie auf den Fahrweg . . . Und sie mögen ein (abschreckendes) Beispiel oder Zeichen für alle Vorübergehenden sein'. Barmherzigkeit ist ihnen gegenüber nicht angebracht. Nur 'wenn du es Gottes wegen willst, so übergib sie ihren Verwandten, damit sie nicht in unserer Umgebung sterben. Wenn sie aber keine haben, so bringe sie an einen bewohnten Ort und setze sie dort aus'.[6]

Das Vorgehen Schenutes gegen diese Sonderlinge möchte nicht gerade als eine Abweichung von den Grundprinzipien der Askese erscheinen. Dagegen müssen wir eine solche feststellen, wenn er sich mit größter Schroffheit wider eine Art akoimetischen

---

1) D. h. in den Mönchsgemeinschaften.

2) Sp 2 14.

3) Anrede an die Mönchsgemeinde.

4) Sp 4 149.

5) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

6) Sz 395 f. — Es fällt auf, daß die Selbstentmannung öfter in der Geschichte des ägyptischen Christentums eine Rolle spielt. Origenes, der doch die ägyptische Herkunft seiner Familie durch seine Anschauungen (geringes Verständnis für die griechischen Dichter) ebenso wenig verleugnet wie durch seinen Namen ('Horosgeborner'; die koptischen Manuskripte schreiben stets Hōrigenes), hat sich selbst entmannt (Moeller-v. Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch. I² S. 258). Vgl. ferner Justin Apol. I 29. Sollte die Selbstentmannung hier auf eine altägyptische Sitte zurückgehen? Vielleicht dient die merkwürdige Stelle Papyrus d'Orbiney 7 9 (Abschneiden des Phallus beim Schwur) zur Lösung des Problems.

Mönchtums erklärt, das zu seiner Zeit in Oberägypten auftrat. Auf einer Versammlung von Bischöfen zu Antinoụ hatte man ihn gefragt, was er von den 'Mönchen' denke, die 'sagen: „Wir beten", ohne daß sie doch arbeiten'.[1] Da gab er kurz und bündig die Antwort: 'Der heilige Apostel, gestern und heute und auch in Ewigkeit, der spricht: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen:[2] eine wahrlich vollkommene Belehrung'. Nur ganz kurz weist er zur Begründung seines harten Verdiktes darauf hin, daß auch Paulus, ja Jesus selbst viel gearbeitet hat: er will von Asketen nichts wissen, die nur von den milden Gaben anderer leben.[3] Die Geschichte ist über Schenutes Bedenken zur Tagesordnung übergegangen. So viel scheint er aber doch erreicht zu haben, daß die Akoimeten ägyptischen Boden nie zu betreten wagten.

Sehen wir hier Schenute der Askese Schranken ziehen, so finden wir andererseits, daß er das Leben der Laien unbefangener beurteilt, als wir von einem Mönche erwarten. Namentlich in Reden, die vor hohen Beamten gehalten sind, preist er gern die weltlichen Berufe. 'Der Reichtum ist des Mitleids wegen da und die Macht des Richtens wegen, die Hände des Betens wegen, die Zunge, daß sie segne, die Füße, daß sie die Tore des Gotteshauses betreten.'[4] Einmal[5] klagte ihm der Komes Caesarius, die Menschennatur sei so kraftlos, daß sie die höchsten Forderungen der Religion nicht erfüllen könne: 'Wir streben nach Gottes Werken; aber unsere Schwachheit hindert uns.' Da verwies ihn Schenute darauf, daß, wie zu jedem Hausbaue, so zum Baue der christlichen Kirche auch kleine Steine gehören, und daß nicht alle Ähren hundertfältig Frucht tragen können: 'Wenn wir nicht jungfräulich werden können, so laßt uns die Ehe halten, die Gott geehrt und gereinigt hat! Wenn wir unser

1) Es scheint mir sicher, daß mit diesen Worten eine Art Akoimeten gemeint ist. Die religiöse Stimmung der Kopten ist damals, soviel ich urteilen kann, sehr ernst gewesen: sie hätte Mönche überhaupt nicht ertragen, die weniger arbeiteten, als andere Koinobiten, ohne sich eine schärfere Askese aufzuerlegen.

2) II Thess 3 10.

3) Sp 5 29 f. Auch die Ansätze zu einer akoimetischen Askese, die im Weißen Kloster selbst auftauchten, hat Schenute niedergeschlagen Sa 281 f.

4) Sz 467. 5) Sp 3 41—43.

Kreuz nicht tragen und dem Herrn nicht nachfolgen können, so laßt uns barmherzig gegen die Armen sein! Wenn wir nicht ohne Unterlaß beten können, so laßt uns beten, so gut wir vermögen![1] .... Falls wir so handeln, werden wir uns vom Leben[2] nicht entfernen, sondern in das Reich des Christus kommen mit allen Heiligen'.

Man könnte vielleicht meinen, Schenute habe nur vor hohem weltlichem Besuche so weltlich gesprochen. Aber dem ist nicht so. In einer Predigt, die auf keinen Hegemon oder Komes Rücksicht zu nehmen brauchte, stellt er ohne alle Einschränkung den Satz auf: 'Die Ehe ist gut'.[3] Und in einem Briefe an die Mönche[4] fallen die Worte: 'Viele Gläubige entfernten sich vom Bösen und taten das Gute unter denen, die von auswärts zu uns kamen,[5] jeder nach seiner Art, Kleriker und Mönche und Laien, Reiche und Arme, ja selbst Staatsmänner und Soldaten oder Sklaven, überhaupt Christen aller Art'. Wir sehen: Schenute hat die altasketischen Vorurteile überwunden; nur in der äußerst interessanten Rangordnung der Stände klingen sie noch nach.

Die eben dargestellten Abweichungen Schenutes von dem strengen Grundprinzipe der Selbstentsagung finden sich bei allen Asketen, die den Boden der Kirche nicht verlassen haben. Aber die Inkonsequenzen, die wir in dem mönchischen Gedankenkreise Schenutes entdecken, sind größer, als sie je die Hierarchie verlangt, größer wohl auch, als wir sie bei den meisten anderen Asketen seiner Zeit finden.

Zunächst tritt uns in den Werken Schenutes unverhüllt die Anschauung entgegen: nicht das Mönchsein ist gut, sondern die Frömmigkeit des Mönches. Diese Frömmigkeit gibt es aber

1) Nach dem S. 63f. Bemerkten ist dieser Satz natürlich nicht als Anerkennung eines akoimetischen Ideals aufzufassen. Sp 31 wird 'Beten ohne Unterlaß und Tun alles Guten' in Einem Atemzuge genannt.

2) D. h. von der Seligkeit.

3) Sp 578. Es ist interessant zu sehen, daß man im Weißen Kloster später an dieser freien Äußerung Anstoß genommen hat. Die junge (nach Crum aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammende) Handschrift Paris Copte 68 fol. 24, die denselben Schenutetext überliefert, hält es für nötig, einen längeren Zusatz einzufügen, der die Behauptung 'die Ehe ist gut' ausdrücklich auf die Laien beschränkt.

4) Sp 218f.

5) Schenutes Kloster war das Ziel zahlreicher Wallfahrten Sp 148.

auch außerhalb der Klostermauern. 'Was werden uns Name und Gewand (σχῆμα) nützen können ohne Reinheit? Wo sind die Früchte, die ihnen zukommen, die Tugenden . . .? Denn die Namen und die Gewänder und die Ruhmeskränze reichen nur bis zur Todesstunde. Kein Name und kein Gewand wird uns (da) helfen können. Denn wir werden vor Gott treten wie alle anderen, wir, die wir den Namen und das Gewand tragen, ebenso wie die Könige und alle, die in Gottes Fürstentümern sind. So werden ja auch die, denen Reichtümer zuteil geworden sind, mögen sie Gutes mit ihnen gewirkt haben oder nicht, sie ganz verlassen und hingehen müssen. Entweder werden sie Gnade von Gott empfangen, weil sie freigebig waren, oder es wird ihnen Tadel zuteil werden, weil sie nicht menschenfreundlich waren. So steht es auch mit uns. Die Namen und die Gewänder werden wir verlassen und hingehen. Wenn wir das Geziemende taten, da wir ja Name und Gewand tragen,[1] so wird man uns rechtfertigen. Wenn wir aber das Unziemliche taten, wird man uns verdammen . . . An dem Orte, zu dem wir aufsehen, ist niemand groß wegen Name und Gewand: wer groß ist, ist groß wegen seiner guten Werke.'[2] So kommt alles nur darauf an, daß man auf dem Lebensgebiete Gott gehorsam ist, das man überkommen oder sich erwählt hat.

Und nicht nur den Titel und die Tracht der Mönche hält Schenute für wertlos. Auch die eigentlich asketischen Leistungen kann er nicht für eine Erfüllung der höchsten religiösen

---

1) Das soll wohl heißen: da wir Mönche sind, haben wir die beste Gelegenheit, das Geziemende zu tun.

2) Sz 415. Auch andere Asketen Ägyptens (Theodor und Hōrsiēse von Tabennēse vgl. Ladeuze S. 335) geben dem Gedanken Ausdruck, daß das Mönchsein ohne praktische Tugend wertlos ist. Aber sie sprechen diese Wahrheit nur gelegentlich und nur zu dem Zwecke aus, ethische Ermahnungen auf sie zu gründen. Dagegen ist sie für Schenute eine Erkenntnis, die er sorgfältig überdenkt und in schärfster Weise formuliert. Sie bedeutet deshalb bei ihm mehr, als bei Theodor und Hōrsiēse. — Sz 467 nimmt Schenute an, daß die Mönche als Mönche im Himmel besonderen Lohn empfangen. Man wird dies so verstehen müssen: die Mönche haben ausgezeichnete Gelegenheit, Gutes zu tun (vgl. Anm. 1); sie werden also im allgemeinen auch zu den höheren Stufen der himmlischen Hierarchie emporsteigen.

Pflichten erklären. Er erzählt[1] z. B., wie einmal ein Mönch von ihm etwas Genaueres über das Fasten wissen wollte. Da habe er zunächst geantwortet: ‘Alles, dessen sich der Mensch enthalten wird, wird seinen Lohn und seine[2] Ehre vor Gott empfangen’. Dann aber habe er hinzugefügt: ‘Aber ich will dich über dieses Eine belehren, das noch unreiner ist; wenn du das nicht ißt, wirst du selig werden. Er erwiderte: Was ist das? Etwa das Schwein? Ich sprach: Nein. Er nannte noch anderes: Ist es nicht etwa das? Ich sprach: Nein. Er sprach: Was ist es denn sonst? Ich sprach: Die Sünde ist der Greuel vor dem Herrn’. Schenute mag vom leiblichen Fasten nicht reden, ohne auf das wichtigere geistliche Fasten hinzuweisen.

Diese Denkweise ist Schenute nicht eigentümlich. Wir finden sie wohl bei allen ernsteren Asketen seiner Zeit.[3] Aber sie ist bei ihm doppelt zu beachten, weil sie ihn zu der Frage veranlaßt hat, ob denn die Askese überhaupt wertvoll ist.[4] Schenute wundert sich darüber, daß die Patriarchen des Alten Bundes Feste feierten, aßen, tranken, sich verheirateten und Kinder zeugten, unermeßlichen Besitz gewannen, und doch im Himmel die höchste Stelle einnehmen: selbst die Märtyrer der Kirche sollen in ihrem Schoße liegen. Aber Schenute glaubt des Rätsels Lösung gefunden zu haben: es geschah wegen ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Sündlosigkeit. Gott verlangt ja nur Eines: ‘Du sollst mir gefallen und sündlos werden; dann will ich einen Bund mit dir aufrichten’. Dem stellt Schenute nun das Leben der Mönche gegenüber: ‘Wir aber, wir Unglücklichen machen uns arm, sind hungrig und durstig, ertragen viele Leiden, indem wir sagen: Wir tun es Gottes wegen’ u. s. w. Doch was hilft das alles? ‘Die Sünden des dämonischen Feindes hörten nicht in uns auf’. Können solche Gedanken in einem Mönche aufkommen, der für seine Selbstentsagung begeistert ist?[5] Wohl fügt Schenute hinzu: ‘Ich weiß, daß es be-

1) Sz 467.

2) Handschrift: ‘unsere’ (wohl ein Schreibfehler).

3) Vgl. z. B. Kassian de coen. inst. V 10 (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 225).

4) Sz 416f.

5) Analogien zu dem zweiten Teile der oben mitgeteilten Reflexion Schenutes finden sich öfter (z. B. Kassian coll. XVI 8ff. Migne, Patr.

trübend ist, diese Worte zu hören'. Wohl schließt er einen Preis der Askese an: 'Heil denen, deren Fleisch Jesus' wegen trocken ward': ein Sturm des Unwillens hätte sich gegen Schenute erhoben, wenn er diesen die asketische Anschauung versöhnenden Schluß sich geschenkt hätte.[1] Wir dürfen uns nicht täuschen: Schenute ist ein Feind nicht nur jener doppelten Sittlichkeit, die den Asketen höher stellt als den Laien; er ist im tiefsten Grunde auch ein Feind der Askese: nur ein Mittel ist sie zum Zweck, nur ein notwendiges Übel: wären die Menschen besser, so brauchten sie kein Fasten und keine Ehelosigkeit. Und könnten wir nicht aus Schenutes Worten selbst das herauslesen, daß er die Askese, die die Sünden doch nicht überwindet, für einen recht ungeeigneten Weg zur Heiligkeit hält?

So begreifen wir es, daß Schenute die Akoimeten verwirft: sie trieben nur Askese. Wir begreifen es, daß er die Übungen der Selbstentsagung niemals als Gottes Willen bezeichnet, sondern sie nur als Tugendmittel gelten läßt und die allgemeinen sittlichen Forderungen ihnen stets überordnet.[2] Wir begreifen es auch, daß er dem Leben und den Herrschern der Welt unbefangen gegenüberstand. Prinzipiell hatte Schenute den Geist des Mönchtums überwunden.[3]

Freilich nur prinzipiell. Es gibt keine größere Kluft, als sie zwischen Schenutes Theorie über die Askese und seinem wirklichen Leben besteht. Oft lebte er lange Zeit als Anachoret in der Wüste, wie sein Vorgänger Pgōl:[4] auch er hatte hier eine Hütte.[5] Nie aß er vor Sonnenuntergang, und nie

---

Lat. 49 Sp. 1023ff.). Charakteristisch für Schenute ist der Verweis auf die Erzväter und das Fehlen asketischer Gebote Gottes: dies beides verleiht der ganzen Stelle erst ihre Eigenart und ihren Wert.

1) Man beachte, daß Schenute diesen ganz unvermittelt anfügt!

2) So selbst in dem offiziellen Klostergelübde Sp 4 155.

3) Ich möchte an dieser Stelle noch auf einen anderen Punkt hinweisen. Das enthusiastische Bewußtsein der Mönche gründet sich darauf, daß sie durch ihre Askese Gott treuer zu dienen und näher zu treten meinen. Aber für Schenute ist die Askese nicht Gottesdienst, sondern nur Vorbereitung zum Gottesdienste. Seine prophetische Stimmung ist also wohl nur eine Form seines Kraftgefühls, die dieses unter dem Banne der Zeitanschauungen annahm.

4) S. o. S. 36. 38.

5) Vb 20.

aß er sich satt. Brot und Salz waren seine einzige Speise; in den vierzig Tagen vor Ostern gönnte er sich nicht einmal Brot, sondern begnügte sich mit Gemüse. Einige Male soll er sogar eine ganze Woche lang nichts genossen haben.[1] Und in den asketischen Forderungen, die er an seine Mönche stellte, zeigte er sich ebenso streng, wie Pgōl.

Es ist kein Zweifel, daß Schenute dieses harte Joch nur deshalb sich und anderen auferlegte, weil er, in merkwürdiger Verblendung, dadurch die Heiligkeit zu fördern meinte. Indessen ist es verständlich, wie er zu dieser Vorstellung kam. Es war die Anschauung der Zeit, daß Askese heiligt.[2] Wer aber könnte dem Zeitgeist widerstehen?

§ 15. Schenutes Bildung.

Wohl aber müssen wir uns die Frage vorlegen, wie Schenute zu seiner freieren Auffassung der Askese gekommen ist, er, der mit Einsiedlern verkehrte wie Johannes von Sioṷt[3] und mit den Nachfolgern Paḫōms in engem Bunde stand.[4]

Mehrere Gründe mögen dafür anzuführen sein. Ich erinnere zunächst an Schenutes Kraftbewußtsein. Dieses mußte sich von Zeit zu Zeit gegen die Askese auflehnen. Man stelle sich vor: Schenute, der Mönch, wird öfter von hohen Würdenträgern besucht. Er, der immer nur darauf ausgeht, Gegenstände zu finden, an denen er seinen Willen betätigen kann,[5] muß sehen, welche Macht anderen gegeben ist, die geistig vielleicht tief unter ihm stehen, muß sehen, wie beschränkt sein eigener Wirkungskreis ist. Ists da zu verwundern, daß einmal die Sehnsucht nach der Welt durchbricht, der er in der allzu raschen Begeisterung der Jugend entsagte? Ich möchte es fast für notwendig erklären, daß

1) Vb 8—10 Va 311—314.

2) In Ägypten hatte die Askese selbst in den höchsten Kreisen ihre Freunde. Schenute erzählt (z 467) von einem Hegemon, daß er in den vierzig Tagen nur 'die Speise der Mönche' genoß.

3) Vb 64 Va 421f. z 540.

4) Vb 12. 15. 40ff. 51f. Db 154.

5) Sbm 208 gesteht Schenute selbst: 'Wir brennen alle in unserem Herzen und sind auf der Jagd nach den Fürstentümern oder den hohen Würden, auch nach denen des Bistums oder des Priestertums'.

sich bei Schenute solche Betrachtungen finden, wie die über das Glück der Patriarchen. Es ist aber ein gewichtiges Zeugnis für die vollendete Selbstbeherrschung dieses Mannes, daß die wehmütige Erinnerung an die Welt ihn nie zur Verwerfung der Askese fortriß. Er hat selbst verstanden, was er von den Seinen forderte: den Vätern zu gehorchen.[1]

Schenutes antiasketische Gedanken sind aber zweitens dadurch begünstigt worden, daß er durch und durch koptisch dachte und fühlte. Es ist bekannt, daß die asketische Stimmung der Frömmigkeit (wie auch die Annahme einer höheren und einer niederen Sittlichkeit) nicht im Christentume zu Hause ist, sondern in den religiösen Anschauungen Vorderasiens. Von hier aus gewann sie allmählich einen immer stärker anwachsenden Einfluß auf das Denken der Griechen; und durch diese ist sie schon sehr frühzeitig auch auf den Boden des Christentums verpflanzt worden. Es ist nun ohne weiteres klar, daß eine alles Irdische verneinende Anschauung den koptischen Christen zunächst unverständlich bleiben mußte. Die heilige Selbstentsagung der Nordsemiten war ihnen ebenso fremd, wie der Weltschmerz des Hellenismus: das Märlein von den 'Sarapisbüßern' ist nun glücklich zerstört,[2] und es steht wieder so fest wie ehedem, daß die alten Ägypter genau so weltoffen und weltfreudig in den Tag hineingelebt haben, wie ihre Nachkommen von heute, mag man auch in den Reisebeschreibungen und Romanen unserer Zeit hundertmal das Gegenteil lesen. Wenn die Askese trotzdem bei ihnen, ja gerade bei ihnen, ihren Einzug hielt, so liegt das nur daran, daß sie im Laufe der Jahre einen Bundesgenossen fand, der immer mächtiger und mächtiger ward: das war die wirtschaftliche Not. Sie zuerst, und meist auch sie allein, hat dem koptischen Bauer das Mönchtum empfohlen.[3] Aber zu einem wirklichen Verständ-

1) Allerdings darf man nicht vergessen, daß die Askese in den Herzen aller wahrhaft Frommen zwei mächtige Fürsprecher fand: die Verwahrlosung der Religiosität außerhalb der Klöster, und den Aufschwung der Religiosität in den Klöstern. So wurde es Schenute, dessen tiefe Frömmigkeit wir noch kennen lernen werden (§ 16), erleichtert, dem Mönchtum treu zu bleiben.

2) Vgl. Erwin Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult (Jahresbericht des Ludwig-Georgs-Gymnasiums zu Darmstadt 1899).

3) Den urkundlichen Beweis dafür liefert Sp 3 24. 28f.

nis der asketischen Anschauungen, wie wir es in der griechischen Kirche überall antreffen, ist es unter den koptischen Christen nicht gekommen. So ist es begreiflich, daß ein solches auch Schenute vollkommen fehlt.

Nun läßt sich allerdings einwenden, daß Schenute doch genugsam mit griechischem Geiste in Berührung gekommen ist; er hätte sich also recht wohl in jene asketische Lebensstimmung eingewöhnen können. Er zitiert die platonische Philosophie.[1] Er zeigt sich mit den griechischen Göttersagen vertraut.[2] Denkmäler der Dichtkunst wie Aristophanes' 'Vögel' und 'Frösche' sind ihm bekannt.[3] Ja selbst eine griechische Wortdefinition hat sich in seine Werke verirrt.[4] Überhaupt muß Schenute gut griechisch verstanden haben. Die Erzbischöfe und die hohen Staatsbeamten, mit denen er mündlich und schriftlich verkehrt, werden seinetwegen nicht koptisch gelernt haben; ein Dolmetscher aber wird nirgends erwähnt.[5] In der Tat finden wir in Schenutes Werken auch manch seltenes griechisches Fremdwort, das er keinesfalls in den Gassen von Schmīn aufgelesen haben kann. Und die devoten Briefchen, die er dann und wann an Vorgesetzte schreibt,[6] verraten keineswegs, daß ein koptischer Bauernsohn ihr Verfasser ist: Kyrill hätte sich nicht verbindlicher ausdrücken können.

---

1) Sz 383 (in § 18 übersetzt).

2) Sz 458 (heidnische 'Fabelbücher' zitiert).

3) Sz 459. Vgl. Erman, Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 134 f.

4) Sz 460. Es handelt sich um den Begriff *δαίμων*. Im übrigen gibt dieses Schenutestück dem Übersetzer mehr als ein zur Zeit unlösbares Rätsel auf.

5) Man beachte, daß Schenutes Name in der Adresse seiner Briefe an den Erzbischof Timotheos z 428, an die Kleriker von Psoi̯ z 429, an den Komes Theodosios p 5 62 und an Bakanos p 5 47 die griechische Form 'Sinuthios' aufweist: gewiß ein Zeugnis dafür, daß diese Stücke aus dem Griechischen übersetzt sind; denn in dem Briefe an die Koptin Taḫōm p 3 16 und in anderen ursprünglich sicher koptisch geschriebenen Stücken (z 388. 441. 487) lautet der Name 'Schenute' (koptische Namensform). Ich glaube sogar durch Gründe des Stils erweisen zu können, daß die zuerst genannten vier Briefe nicht von Schenute selbst aus dem Griechischen ins Koptische übertragen worden sind. So barbarische Verbindungen wie ⲧⲉⲡⲗⲁⲧⲟⲛⲓⲕⲏ ⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲓⲁ Sz 383 oder ⲛⲓⲱⲧ ⲛⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲉⲥⲧⲁⲧⲟⲥ Sz 428 können nicht von dem klassischen Zeugen der saïdischen Sprache herrühren.

6) Sz 383. 427 f.

Unter Schenutes Predigten aber sind einige, so kühl und langweilig uns ihr Inhalt anmutet, doch kleine Meisterwerke der Redekunst und atmen ein Gefühl für Schönheit des Klangs, wie man es bei einem Ägypter gewiß sehr selten findet. Man begreift so, daß ein heidnischer Philosoph, von dem es noch dazu heißt, daß er 'nicht recht gegen Gott gesinnt war', sich an diesen Reden mit Vorliebe ergötzte.[1]

Doch darf man die Beweiskraft all dieser Tatsachen nicht überschätzen. Wohl führt Schenute die platonische Schule an; aber nicht einen Gedanken entlehnt er ihr, sondern ein rhetorisches Bild. Wohl erwähnt er griechische Göttersagen; aber nur, um die Narrheiten der heidnischen 'Fabelbücher' zu verspotten; und auf jeden Fall sind ihm Petbe[2] und Ptaḥ vertrauter als die Götter des Olymps.[3] Wohl zeigt er sich mit Aristophanes' Lustspielen bekannt; er glaubt aber ihren dichterischen Wert nur dann richtig zu beurteilen, wenn er ihr 'Tinx tinx' und 'Kṳax kṳax' lächerlich macht. Auch die Definition des Wortes *δαίμων* zitiert er nur, um sie in christlichem Sinne zu verändern. Und aus dem Vorkommen griechischer Lehnworte in Schenutes Schriften[4] ist keinesfalls zu schließen, daß auch sein Stil von der Redeweise der Griechen abhängig ist. Wenn man absieht von dem Einflusse griechischen Schönheitsgefühls, den wir in einigen Predigten zu spüren meinen, so ist die Ausdrucksform und der Satzbau vor allem der Briefe, aber auch der Reden, rein ägyp-

---

1) Sz 451. In ästhetischer Beziehung sind die Predigten z 416f. p 3 18—21 besonders wohl gelungen. — Ob die oben mitgeteilten Tatsachen den Schluß erlauben, Schenute habe eine griechische Rhetorenschule besucht, ist mir sehr zweifelhaft. Wenn wirklich Schenute schon in zartem Alter das Kloster aufsuchte (vgl. S. 40), wäre es vollkommen unmöglich.

2) Vgl. Erman in der Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIII 1895 S. 47.

3) Selbst mit Erzeugnissen altorientalisch heidnischer Volkslitteratur, wie z. B. dem Physiologos, ist Schenute bekannt (Sz 437, vgl. Erman in der Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIII 1895 S. 52); die Art, wie er ihn zitiert, macht es unwahrscheinlich, daß er ihm bereits in christlicher Überarbeitung vorlag. Vermutungsweise möchte ich bemerken, daß die rätselhafte Schlangengeschichte Sz 386f. vielleicht auch auf den Physiologos zurückgeht.

4) Schenute benutzt jedoch viel weniger griechische Fremdworte, als die saïdische Bibelübersetzung. Er verwendet sie fast nur dort, wo ihm kein koptisches Wort zur Verfügung steht. Man sieht: die junge koptische Litteratur hat bereits große Fortschritte gemacht (vgl. o. S. 34).

tisch.[1] Aus alledem sehen wir, daß Schenutes griechische Bildung sehr wenig tief geht. Im Herzen ist er Kopte geblieben.

Diese Erkenntnis wird bestätigt durch Schenutes Stellung zu den Prinzipien der damaligen Wissenschaft. Er erforscht wohl 'die Geheimnisse';[2] aber er rühmt sich nicht, sie verstanden zu haben;[3] volle Erkenntnis ist ja unmöglich: 'Wenn ich den Lauf des Segelschiffes erkennen werde oder des fliegenden Adlers, wie geschrieben steht,[4] oder wenn du[5] sie erkennen wirst, dann wirst du (auch) alle Geheimnisse Gottes erkennen.'[6] Nur der Sündlose begreift alles: 'Heile die Augen meines und deines[7] Herzens durch die Worte und die Lehren der Schriften, sodaß sie von Lüge und allem Bösen rein werden: dann werden wir alles erkennen, weil wir gesund sind'.[8]

Aber Erkenntnis ist nicht nur unmöglich, sondern auch unfruchtbar. Einmal wurde Schenute von einem Komes gefragt, 'ob das Maß des Himmels das Maß der Erde sei'. Da gab er ihm zunächst eine derbe Abfertigung: er solle sich doch lieber um seinen Beruf kümmern, statt solch müßige Fragen aufzuwerfen, solle 'Bedrängten Recht verschaffen, den Soldaten die Kost geben' u. s. w. Dann erst beantwortete er die gestellte Frage, aber nur zu dem Zwecke, 'damit nicht solch törichte Leute denken: Er konnte uns nicht antworten'.[9]

Schenute ist nicht nur in ganz ungriechischer Weise allem Streben nach reiner Erkenntnis abgeneigt, sondern wendet sich auch gegen die Lieblingsmethode der damaligen, heidnischen wie christlichen Wissenschaft, das Allegorisieren. Am allerwenigsten duldet er, daß diese bequeme Art Schriften umzudeuten von einigen vorwitzigen Kritikern auf seine eigenen Briefe und An-

---

1) Man beachte vor allem die durchgehende Koordination der Sätze.
2) Vermutlich in metaphysischem Sinne zu verstehen.
3) Sz 398. Vgl. Sz 385 (das Forschen ist bald gut, bald nicht gut).
4) Prov 30 18f.
5) Anrede an die Mönchsgemeinde.
6) Sp 1 4.
7) Anrede an die Mönchsgemeinde.
8) Sp 1 4.
9) Sz 463—465. Schenutes Antwort zeigt uns übrigens, daß er auch in eigenem Interesse gut tat, sich auf Fragen der Naturwissenschaft und Metaphysik nicht einzulassen.

weisungen übertragen wird: 'Ich will nicht, daß einige in dir[1] ein Wort statt eines anderen Wortes sagen'.[2] Nur das Hohe Lied wird auch von Schenute allegorisch erklärt:[3] die Scheu, im Kanon ein Buch weltlicher Hochzeitslieder zu haben, war eben größer, als die Abneigung gegen die hellenische Wissenschaft.[4]

Nach dem Gesagten ist es wohl begreiflich, daß Schenute auch an einem so wichtigen Punkte, wie in der Auffassung der Askese, der griechischen Weltanschauung fremd geblieben ist.

§ 16. Schenutes Frömmigkeit.

Schenutes Unabhängigkeit von den Griechen tritt vielleicht am deutlichsten hervor in seiner Religiosität. Nirgends habe ich auch nur eine Anspielung gefunden an den Grundgedanken griechischer Frömmigkeit, der Mensch werde durch den Logos vergottet. Vielmehr nähert sich Schenute bis zu gewissem Grade der abendländischen Auffassung des Christentums. Er sieht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht als ein metaphysisches, sondern als ein rein sittliches an.

Im Mittelpunkte seiner religiösen Anschauungen steht ihm der Gehorsam gegen Gott. Bald[5] nennt er die Sünde ganz allgemein 'Ungehorsam'; bald[6] bezeichnet er den Ungehorsam als die größte Sünde: 'Welche unter allen Sünden ist so groß, wie der Ungehorsam, dessetwegen alle Sünde in die Welt kam, nach den Schriften?[7] Deshalb wehe den Ungehorsamen, wie geschrieben steht; denn es sind Blinde, die von den Wegen der Lehre der Schriften abgekommen sind, sind Schößlinge, die Gott

---

1) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

2) Sp 1 4, vgl. Sz 399. Man beachte, wie geschickt Schenute das Wort 'Allegorie' zu umschreiben weiß.

3) Sm 130—146 = Sz 454; vgl. Sp 5 27.

4) Schenute versteht (Sm 130) unter der Braut die Kirche. Die mystische Deutung des Hohen Liedes, wie sie die griechischen Theologen frühzeitig vertraten (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. II³ S. 11 Anm. 1 S. 110 Anm. 1), ist Schenute völlig fremd. — Wie Schenute in seiner antimanichäischen Polemik das Hohe Lied auszunutzen weiß (ebenfalls mit Hilfe der Allegorie), ersehen wir aus Sz 420 (vgl. § 17).

5) Sp 1 45 6) Sp 1 99.

7) Röm 5 19.

nicht gepflanzt hat: so sollen sie ausgerissen werden. Wegen des Ungehorsams sagten die Propheten:[1] Wenn die Zahl der Kinder Israels wie der Sand des Meeres ist, wird (doch nur) ein Rest gerettet werden. Wegen des Ungehorsams sprach unser Herr Jesus:[2] Viele sind berufen, aber wenige auserwählt'.[3]

In welchen Werken betätigt sich nun dieser Gehorsam gegen Gott? Es wurde bereits oben[4] angedeutet, daß die Askese nirgends unter den Forderungen Gottes erscheint, die wir erfüllen sollen. Schier zahllos sind die Tugend- und Sündenverzeichnisse,[5] die Schenute aufstellt. Aber von Fasten, Nachtwachen, Beten, Ehelosigkeit lesen wir in ihnen nichts. Rein sittliche Gebote enthalten sie: Reinheit,[6] Demut, Wahrhaftigkeit, Gehorsam gegen die Oberen, Friedfertigkeit, Nächstenliebe wird empfohlen, Lüge, Diebstahl, Unzucht, Ungehorsam, Gewalttätigkeit, Götzendienst, Trunkenheit, Gehässigkeit verflucht. In einem an die Nonnen gerichteten Briefe[7] ist noch besonders vor Lachen, Intriguenspiel,[8] Geschwätzigkeit und Faulheit gewarnt.

Weniger erfreulich, als die scharfe Betonung des sittlichen Gehorsams gegen Gott, ist der stark eudämonistische Zug, der gerade durch diese ethische Grundanschauung in Schenutes Frömmigkeit gebracht wird. Gottes Lohn und Gottes Strafe sind für Schenute sehr wichtige Begriffe. Als den geistigen Urheber beider betrachtet er, in merkwürdiger Anlehnung an Röm 8 26, den Geist: 'Der Geist tritt, nach der Schrift, in verborgenen Seufzern vor Gott für die Heiligen ein zu ihrem Nutzen; . . . . er verklagt aber auch voll Zorn in heimlichen Seufzern vor Gott die, die seine Gebote übertreten'.[9]

---

1) Jes 10 22 Röm 9 27.

2) Mt 20 16 22 14.

3) Vgl. auch Sp 1 130: der Gehorsam ist 'die Mutter alles Lebens in der Gerechtigkeit', der Ungehorsam 'die Mutter alles Todes in der Sünde'.

4) S. 68.

5) Die wichtigsten Stellen sind: (Tugendverzeichnisse) Sp 1 56. 3 46 f. (Sündenverzeichnisse) Sp 1 5. 55. 60. 61. 100. 114. 123 2 14. 15. 16. 51. 52. 55. 56 f. 3 46 f. 4 110. 118 Sz 463. 479 (2!). 485 Sbm 209 Berlin Or. 1613 8.

6) D. h. Freiheit von unkeuschen Phantasien.

7) Sp 2 55.

8) ? ⲁⲱⲗ ⲉⲁⲟⲗ, vgl. Berlin Or. 1613 8.

9) Sp 1 6. Der Kopte benutzt für 'eintreten für' und 'verklagen' dasselbe Wort (ⲥ̅ⲙⲙⲉ 'anzeigen').

Vom Segen Gottes redet Schenute fast nur in den seltenen Fällen, in denen er die Brüder einmal lobt: wie allen selbstbewußten Männern, liegt es ihm näher, zu tadeln, als zu loben. Er nennt den Segen das Höchste, das es überhaupt gibt:[1] ‘Was ist herrlicher oder besser, als Gottes Segen? .... Der Segen ist eine Salbe auf dem Haupte des Gerechten vor Gott, wie die Salbe auf dem Haupt Aarons’. Leider wird nur in ganz allgemein gehaltenen Worten davon geredet, worin der Segen besteht: er ‘offenbart sich dem Gerechten, der würdig ist, dem Herrn zu nahen’. Es hat fast den Anschein, als habe Schenute den Segen Gottes, rein transszendental, nur in einem günstigen Urteile vor Jesus’ himmlischem Richterstuhle erblickt.

Viel ausführlicher spricht Schenute von Gottes Fluch. Seine Mönche gaben ihm Anlaß genug, gerade diesen Gedanken auszuführen. Schenute unterscheidet deutlich, wenn auch nicht überall mit der gleichen Schärfe,[2] eine doppelte Gottesstrafe: ein Gericht ‘an diesem Orte jetzt’, d. h. auf Erden während des Lebens, und ein anderes ‘am Tage des Gerichts’, d. h. das Endgericht.[3]

Das irdische Gericht besteht vor allem aus ‘Bedrängnissen’, die über den Menschen kommen oder, wie Schenute sich ausdrückt, von ‘dem unbarmherzigen Engel’ über ihn verhängt werden. Es ergeht auch über die heimlichen Sünder und ist so für die Gerechten ein Merkmal, an dem sie die Bösen erkennen können.[4] Und es ist gut, daß es ein solches Merkmal gibt; denn der Verfluchte ist unrein;[5] mit Unreinen aber darf man nicht verkehren.[6] Freilich ist dieses Merkmal nicht untrüglich. Einmal trifft das irdische Gericht durchaus nicht alle, die es verdienen.[7] Und zweitens kommen Unglücksfälle auch über die Gerechten; das Elend dient ja nicht nur dem Fluche, sondern auch der erziehenden Liebe: der Herr ‘lehrt uns durch Leiden und Geißelhiebe, wie geschrieben steht’.[8] Außerdem

1) Sp 1 3.
2) Sehr unklar ist z. B. Sp 1 2.
3) Sp 1 46, vgl. Sp 1 7.
4) Sp 1 2, vgl. Sp 1 90.
5) Sp 1 3. 6) Sp 1 5. 7) Sp 1 46f.
8) Sp 2 54. Vgl. Sp 2 12 (Gott lehrt ‘durch harte Schicksale, damit wir Buße tun’) Sp 1 41 (Schenute faßt eine schwere Krankheit als Schlag der Zuchtrute Gottes auf).

müssen die Gläubigen schon deshalb Unglück erdulden, weil auch Christus und die Heiligen gelitten haben.[1] So erklärt es sich, daß es oft nicht nur den Gerechten, sondern den Verfluchten selbst unbekannt ist, wer denn eigentlich unter Gottes Gericht steht.[2]

Die Wirkung der göttlichen Verdammung besteht aber nicht nur in irdischem Leide, sondern auch darin, daß der Sünder immer zu weiteren schlechten Taten fortgerissen wird: 'Der Fluch überantwortet den bösen Menschen der Befleckung, dem Diebstahl, der Lüge und aller Übertretung'.[3]

Über das Endgericht erfahren wir von Schenute nicht viel. Eine Urteilsverkündigung geht ihm voraus.[4] Die Bestrafung selbst scheint sich Schenute ziemlich realistisch vorgestellt zu haben, als ein verzehrendes Feuer, das der 'unbarmherzige Engel' entflammt.[5] Nur an Einer Stelle[6] wird das Feuer, das die Verdammten quält, symbolisch umgedeutet: die Bösen seien in ihre Lüste und Begierden gebannt. Man sieht jedenfalls: über die Dinge der Endzeit, an denen ja die Frömmigkeit kein unmittelbares Interesse hat, dachte Schenute sehr wenig nach. Das ist umso bemerkenswerter, als in der altägyptischen Religion gerade das Gericht im Jenseits, in der 'Halle der beiden Gerechtigkeiten', eine sehr große Rolle gespielt hat.[7] Wir erkennen daraus, wie fremd den Kopten selbst die Grundgedanken der alten Nationalreligion geworden waren.[8]

Nur drei Punkte, die das Endgericht betreffen, hebt Schenute unermüdlich und entschieden hervor, drei Punkte, die für seine Frömmigkeit von höchster Wichtigkeit gewesen sein müssen.

Einmal betont er,[9] daß die Vergeltung Gottes nach den Werken gerecht sein wird. Wenn der Orientale von Gericht

---

1) Sp 3 18 u. ö.

2) Sp 1 8, vgl. Sp 1 46.

3) Sp 1 2, vgl. Sp 1 7. 38. Der Gedanke geht natürlich auf Röm 1 24—31 zurück.

4) Sp 1 60 3 20.

5) Sp 1 2, vgl. Sz 476 Sp 4 155.

6) Sp 1 1f.

7) Totenbuch Kapitel 125. 8) Vgl. o. S. 29 Anm. 4.

9) Sp 1 61 3 26 Sz 388 et passim.

hört, so denkt er meist gleich an Bestechung und Rechtsbruch. So mußte Schenute, gerade weil er so oft von Gott als dem Richter sprach, energisch zum Ausdruck bringen, daß der himmlische Richter auch himmelhoch über dem irdischen steht.

Zweitens wendet sich Schenute[1] gegen die Lehre vom Fegefeuer, die seit Klemens von Alexandria und Origenes hier und da in der Kirche auftrat, allerdings im gesamten Morgenlande wenig Anerkennung fand.[2] ‘Alle Heiligen halten diese Welt für ein Gefängnis wegen ihrer vielen Leiden. Also kämen sie aus einem Gefängnisse in das Gefängnis der Unterwelt? Dann würden sie vielmehr[3] beten, es möchten die Tage ihres Todes nicht nahen! Dann würde ihr Herzeleid maßlos sein! Denn statt daß sie sich freuen, nun zum Herrn zu kommen, würden sie in die Unterwelt geführt werden’. Ein Zitat aus der vita Antonii dient Schenute zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht.

Zu dem Weltschmerze, der aus den eben mitgeteilten Sätzen spricht, steht nun ein drittes, massiv materialistisches Stück von Schenutes Eschatologie in merkwürdigem Gegensatze. Schenute redet ausführlich,[4] und zwar sichtlich in freudiger Erregung, von der körperlichen Vollkommenheit der Verklärten. ‘Auch wenn man deine Augen aussticht, wirst du dich bei der Auferstehung mit deinen Augen erheben .... Auch wenn man dein Haupt abschlägt, wirst du dich mit ihm erheben. Auch wenn man dir Glied für Glied zerschneidet, wirst du dich nicht nur erheben, ohne daß der kleine Finger deiner Hand fehlt oder die kleine Zehe deines Fußes; sondern du wirst dich auch erheben als geistlicher Leib’. Ist es Schenutes Weltfreudigkeit, die hier zum Durchbruch kommt? Oder ists eine Spur griechischen Schönheitsgefühls, wie wir es schon in der Ausdrucksweise seiner Predigten zu entdecken glaubten?[5] —

Die Gesamtanschauung Schenutes forderte es, daß die menschliche Willensfreiheit ohne Beschränkung gewahrt blieb.

---

1) Sz 418.
2) Vgl Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II³ S. 65 Anm. 4.
3) Statt ⲛⲧⲟⲟⲩⲛ ist vielleicht ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲟⲛ zu lesen.
4) Sp 3 20f.
5) S. o. S. 72.

Nur wenige Stellen sind mir aufgefallen, die einen deterministischen Klang zu haben scheinen; und diese sind sicher durch die Diktion der Bibel bestimmt. Sp 3 20 z. B. redet Schenute von dem, 'der erwählt ist, sich zu Jesus zu bekennen'. Und Sp 3 21 wird gefordert: 'Bitte Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, daß du nicht in Bosheit fallest'. Im allgemeinen wird die Freiheit des Willens überall vorausgesetzt. So ist Sp 1 98 in sehr charakteristischer Weise von einer Hoffnung die Rede, die auf Gott, Jesus und 'das Werk der Gerechtigkeit' gegründet ist, d. h., nach Schenutes Sprachgebrauch, auf die guten Werke der Menschen: wer sündigt, vergewaltigt sich selbst.[1] Schenute weist sogar mehrere Male die Behauptung direkt zurück, der Mensch sei unfrei. Als er einmal die Brüder tadelt,[2] macht ihm ein Mönch den Einwand: 'Lastet nicht die Schwere der Werke dieser Welt (*αἰών*) und die Menge der Materie (*ὕλη*) bei allem Irdischen auf uns?' Und als Schenute vor dem Komes Chossoroas über die Erfüllung von Gottes Geboten predigt,[3] wird ihm entgegnet: 'Der Teufel drückt uns nieder und hindert uns und läßt uns dies nicht tun und hält uns vom Guten ab'. Beide Male werden die Einwendungen von Schenute energisch verneint. Er gibt sogar einmal,[4] als ein verkommener Mensch Jesus den Erlöser nennt, seinem Indeterminismus den scharfen Ausdruck: 'Komme zuerst aus deiner Unreinheit heraus; dann sprich: mein Erlöser'. Schenute geht noch weiter. Er stellt fest, daß es selbst sündlose Menschen in der Welt gibt:[5] 'Wir sind alle (ins Kloster) gekommen, um unsere Sünden zu bereuen; oder, wenn einige hereinkamen, die sündlos waren, (so kamen sie,) um zu kämpfen, daß sie nicht sündigten'. Allerdings muß zum Verständnis dieser Sätze bemerkt werden, daß Schenutes Sündenbegriff recht eng ist. Schenute sagt z. B. einmal, sein Schüler Bēsa sei zwar sündlos, aber kleinmütig.[6] Immerhin ist es sehr beachtenswert, daß Schenute den Satz: es gibt sündlose Menschen, so klipp und klar auszusprechen gewagt hat.[7]

1) Sz 479. 2) Sp 2 13. 3) Sz 466. 4) Sp 5 88.

5) Sp 3 28, vgl. Sp 2 13.

6) ⲛⲟⲩⲭⲓ ⲛϩⲏⲧ. Vb 17.

7) Die Anschauung, daß es sündlose Menschen gibt, ist in der koptischen Kirche nicht allgemein gewesen. p 2 1—8 beklagt sich ein Mönch über schlechte Behandlung. Er führt diese darauf zurück, daß er d

Es wird dem Leser vielleicht aufgefallen sein, daß bis jetzt noch nicht davon die Rede war, wie Schenute über die Sündenvergebung und ihre Vermittelung denkt. Der Grund liegt darin, daß sie bei Schenute nur eine sehr geringe Rolle spielt, ja nur ganz selten erwähnt wird. Wohl besitzt er persönlich ein sehr lebhaftes Sündenbewußtsein. In seinen zahlreichen, oft tief ergreifenden Bekenntnissen hat er es mit bewundernswürdiger Offenheit ausgesprochen.[1] Aber an den wenigen Stellen, die auf das Wesen der Sündenvergebung eingehen, werden nur Gedanken wiederholt, die in der griechischen Theologie der damaligen Zeit gang und gäbe waren. Durch die Reue ist die Schuld weggenommen,[2] während die Sündenstrafe, d. h. das irdische Leid, dadurch nicht berührt wird: 'Ich weiß, daß dieser (falsche) Eid seit Monaten nicht mehr auf mir lastet, wie auch all meine anderen Sünden; (denn) ich ward voll Scham und Schande.[3] Gott, achte auf meine Seele und erlöse sie vom Fluche dieses Eides!'[4] Wenig später[5] wird in demselben Schriftstücke gesagt, Gott verzeihe allen, die bereuen (*μετανοεῖν*). Diese Anschauungen sind sehr einfach und verständlich. Aber es ist mir mehr als zweifelhaft, daß sie für Schenute religiösen Wert besaßen. Sein Sündenbewußtsein war zu stark, als daß es sich durch Überlegungen jener Art hätte beruhigen lassen; tatsächlich bricht es auch in dem Briefe immer wieder durch, aus dem die eben übersetzten Stellen stammen.[6] In Wahrheit wird Schenutes Sündenbewußt-

---

mißliebige These aufgestellt hat: 'Nohe (Noah) und Abraham und Isaak und Jakob und all unsere heiligen Väter und das ganze gerechte Volk von Anfang an schützte Gott vor allem Fluche und allem Zorn und allem Grimm, da sie nicht gegen ihn sündigten .... Deshalb gibt es auch jetzt (Mönchs)gemeinden, die der Herr schützt, ... weil auch sie ausharren in Reinheit und gerechten Werken'.

1) Hauptstellen: Sp 1 1. 38. 40. 48. 55. 89ff.

2) Sz 400.

3) D. h. ich empfand Reue.

4) Der 'Fluch dieses Eides' ist eine Krankheit, an der Schenute gerade leidet, und die er als Strafe für seinen 'Meineid' auffaßt.

5) Sp 1 48.

6) Das griechische Christentum konnte sich mit diesen Überlegungen begnügen, weil ihm die Sündenvergebung hinter der Vergottung des Menschen ganz zurücktrat; die Vergottung aber dachte man sich durch Christus' Werk bewirkt: so kam der reiche religiöse Gehalt des Neuen Testamentes doch wenigstens einigermaßen zur Geltung.

sein nicht anders gewichen sein, als es entstanden ist: es machte sich geltend, wenn durch bitteres Leid oder schwere Mißerfolge sein Kraftgefühl gebeugt, sein Ansehen erschüttert war; es verließ ihn, wenn er sich wieder im vollen Besitze seiner Macht wußte.

Zur Ehre Schenutes und seines Christentums müssen wir allerdings erwähnen, daß, wie eine Erinnerung aus der Urzeit der Kirche, auch bei ihm hier und da die Vorstellung anklingt, Jesus und sein Werk stehe mit der Sündenvergebung in gewissem Zusammenhange. Er redet Jesus an:[1] 'Mittler (*μεσίτης*) meines Gewissens (*συνείδησις*)'. Er hebt hervor, daß Jesus' Tod zu Tränen zwingt, daß er 'deinetwegen' litt.[2] Er schwingt sich einmal[3] sogar zu dem Satze auf: 'Diese drei (Joh 19 14) Stunden, die er (Jesus) ans Holz genagelt war, versöhnten die ganze Kirche mit seinem Vater und mit ihm'.[4] Aber nie werden diese Gedanken weiter ausgeführt, nie religiös verwertet: es sind unverstandene Formeln, die Schenute seinen Lehrern nachspricht oder alten Liturgien entlehnt.[5]

Es ist überhaupt erstaunlich, wie wenig Schenute mit der Person Jesus' religiös anzufangen weiß. Als Mensch ist ihm Jesus ein Trost im Leiden, weil auch er gelitten hat.[6] Seine Gottheit hat keine andere Bedeutung, als daß sie das Endgericht herbeiführt.[7] Begreifen können wir allerdings sehr leicht, wie Schenute zu dieser öden Christologie gekommen ist. Er übernahm die christologischen Formeln der griechischen Kirche, die natürlich zu seiner Anschauung von den religiösen Pflichten, wie

1) Sz 400.

2) Sp 3 19 (Anrede an den Zuhörer: die Stelle ist aus einer Predigt genommen).

3) Sbm 208.

4) Ähnliche Stellen finden sich Sp 1 78 2 18 4 91 5 74.

5) Daß Schenute die ursprüngliche religiöse Bedeutung des 'Christus für uns' nicht zu würdigen weiß, zeigt aufs deutlichste seine Äußerung Paris Copte 68 fol. 24 ff. S. ⲛⲉ: 'Es ziemt sich und ist notwendig, daß all diese Heiligen und ihr König Jesus nach den Erfolgen ihrer Leiden und ihres Blutes bei uns suchen, ob wir Früchte gebracht haben, die würdig sind der Schläge und der Verhöhnungen, die man ihnen unsertwegen zufügte'. Hier wird also das, was die Heiligen 'unsertwegen' litten, dem Leiden Christus, unbedenklich gleichgestellt!

6) Sp 3 18 5 45.

7) Sp 1 60 3 20.

zu seiner ganzen Frömmigkeit nicht paßten. So ergab sich von selbst die Notwendigkeit, daß die Person des Herrn für ihn religiös bedeutungslos blieb. Denn eine neue Christologie zu schaffen, wäre von einem koptischen Mönche des vierten und fünften Jahrhunderts zu viel verlangt: man darf an einen Schenute nicht mit Forderungen herantreten, die ein Augustin nicht erfüllt hat.[1] Leider ist das Unheil unermeßlich gewesen, das Schenute durch seine sozusagen christuslose Frömmigkeit verschuldet hat. Sie hat dazu geführt, daß Christus den Kopten im Laufe der Zeit ein bloßes Wunderwesen wurde.[2] Zwar steht Schenute selbst einer solchen Auffassung noch fern.[3] Aber bereits seine Biographie zeigt in erschreckender Weise, wie des Meisters Versäumnis böse Früchte trägt, wie Jesus aus dem Heiland der Welt zu einem Zauberer wird und eigentlich zu nichts anderem mehr da ist, als seine Freunde auf Erden mit magischen Künsten zu ergötzen.[4]

Schenute ist auch in anderen Punkten von dem Aberglauben der späteren Kopten weit entfernt. Vor allem findet sich bei ihm noch keine Spur von der Engelmythologie der folgenden Geschlechter, die aus den Dienern Gottes teils selbständige Untergötter machte, teils Dämonen, und sie in Beschwörungsformeln anrief, wie vorzeiten die Söhne des Horos. Schenute weiß von ihnen nur, daß sie den Menschen helfen, gute Werke zu tun.[5] Er scheint ferner anzunehmen, daß sie den Menschen je und dann

---

1) Es ist bekannt, daß Augustin, aus ganz ähnlichen Gründen wie Schenute, zwischen seiner Heilslehre und Ethik einerseits, und der überlieferten Christologie andrerseits keine Verbindung hat finden können.

2) Vgl. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I S. 223.

3) Es ist allerdings charakteristisch, daß er Jesus viel öfter den 'Herrn der Herrlichkeit' nennt, als den Heiland.

4) Ein besonders drastisches Beispiel hierfür findet sich Vb 15f. Va 327ff. E 8: Schenute redet in der Wüste mit Jesus; plötzlich, ohne allen Grund, spricht er das Verlangen aus, ein Schiff zu sehen, und der Heiland ist ihm in der Tat willfährig. — Auch Schenutes Gottesvorstellung ist, wie die der ganzen Zeit, durchaus nicht rein religiös. Er nennt Gott mit Vorliebe den 'Herrn des Alls' oder 'meinen Schöpfer' (ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲩ). Vater (im ethischen Sinne) ist Gott für Schenute nicht: nur sehr selten (Sz 484 Sp 4 134) hat sich Schenute Röm 8 38f. anzueignen gewagt.

5) Sp 1 75.

sich offenbaren, sie unter Umständen bekämpfen, aber nie ihnen unterliegen können.[1] Derartige Anschauungen Schenutes sind jedoch so selten, daß wir ihnen keine hohe Bedeutung zumessen dürfen. Wer sich das Pauluswort Gal 1 8 aneignet,[2] in dessen religiösem Denken können die Engel keine bevorzugte Stellung einnehmen.

Öfter wird von Schenute der Teufel[3] erwähnt, aber ebenfalls ohne alle Zutaten des Volksaberglaubens: der Satan gilt, ganz allgemein, als der Urheber des Bösen; er wird nirgends zu einem Schreckgespenste oder zum Mittelpunkt unheimlicher Gruselgeschichten.

Dagegen werden die Heiligen noch seltener genannt, als die Engel. Man soll ihrer gedenken; denn die Erinnerung an ihre Leiden tröstet im Unglück.[4] Daß die Heiligen für die Gläubigen bitten, wird nur an Einer Stelle gesagt.[5] Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, daß Schenute dort, wo er bestimmte Heilige nennt, immer nur biblische Namen aufzählt, wie Joseph, Susanna, Stephanos.[6] Von Marienverehrung finden wir bei Schenute nicht die geringste Spur. Sp 5 25 f. ist eine Predigt überliefert, die am Feste der Himmelfahrt Marias gehalten wurde: sie erwähnt die Mutter des Herrn mit keinem Worte.

Das Zurücktreten alles Aberglaubens bei Schenute ist wohl nur zum geringsten Teile eine Folge seiner griechischen Bildung, die, wie wir sahen,[7] recht äußerlich war. Sie wird vielmehr vor allem daraus abzuleiten sein, daß er Wert darauf legte, mit der Bibel übereinzustimmen. Unzählige Male lesen wir bei ihm 'wie geschrieben steht' oder 'nach (κατά) den Schriften (γραφή)'. Daß ihm dabei der Psalter besonders wertvoll war,[8] namentlich in Stunden der Not,[9] würde begreiflich sein, auch wenn dieses Buch nicht das tägliche Brevier der Mönche gewesen wäre.[10]

1) Sz 381.

2) Sp 1 7, S. 54 mitgeteilt.

3) Er heißt oft 'der Dämon' (δαίμων).

4) Sp 3 18. Jesus steht also in diesem Punkte den Heiligen gleich (s. o. S. 81 Anm. 5).

5) Sp 1 56.

6) Sp 3 18, vgl. Sp 5 32.

7) Vgl. § 15.

8) Sp 1 1. 9) Sp 5 47. 62 vgl. 68.

10) Schenute ist mehr Schrifttheolog, als irgend ein anderer Kirch-

Damit glaube ich die religiösen Anschauungen Schenutes erschöpft zu haben. Man wird sich vielleicht wundern, daß sie nicht reicher waren. Aber alle Männer, deren Gefühl und Wille stärker ausgebildet sind als ihr Verstand, arbeiten nur mit wenig Vorstellungen, doch mit diesen um so intensiver. So dürfte sich vor allem der auffallende Umstand erklären, daß Schenute einen Heilsbegriff gar nicht ausgebildet hat. Er war durch seinen Beruf zu sehr an die Arbeit in dieser Welt gebunden; so fand er keine Zeit, über die Güter des Gottesreichs oder über Zukunft und Jenseits sich Gedanken zu machen.

Fragen wir zum Schlusse: woher stammt die Eigenart der Frömmigkeit Schenutes? Es würde natürlich verfehlt sein, etwa an Einflüsse Augustins zu denken: außer anderen Gründen spricht dagegen schon die Zeitrechnung. Aber eine Parallele zu Augustin, wenngleich eine bescheidene, liegt allerdings vor. Auch Schenute hat seiner Kirche eine rein sittliche Frömmigkeit geschenkt, die von dem metaphysischen Erlösungsgedanken der Griechen frei war und so von all seinen Volksgenossen verstanden und nachempfunden werden konnte.[1] Die Vorbedingungen, die diese Frömmigkeit ermöglicht haben, möchte ich in dem ägyptischen Nationalcharakter suchen. Der Grundgedanke Schenutes, daß Gehorsam notwendig ist, war dem ägyptischen Bauernvolke ebenso eingeboren, wie alle Philosophie und namentlich alle Metaphysik ihm fremd war. Es war durch den Zwang der Tatsachen zu der Erkenntnis genötigt, daß nur eine feste Regierung,

---

schriftsteller seiner Zeit. Vielleicht erklärt sich das aus dem altägyptischen Vorurteile, nur Geschriebenes sei wahr (vgl. darüber z. B. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum I S. 165). — Schenutes Bibelzitate sind, soviel ich feststellen konnte, ziemlich genau. Sie werden also für den künftigen Herausgeber der saïdischen Bibel eines der wichtigsten textkritischen Hilfsmittel sein.

1) Daß Schenute, und keiner vor ihm, diese Frömmigkeit geschaffen hat, kann nicht bestritten werden: was Geist und Bildung und Tiefe des Gefühls betrifft, reicht kein christlicher Ägypter ihm das Wasser, der vor ihm oder gleichzeitig mit ihm gelebt hat. Paḫōms und seiner Nachfolger Schriften sind, soweit wir sie verstehen, rein praktisch: bestimmten Anlässen verdanken sie ihr Dasein, und über diese Anlässe gehen sie, ganz im Gegensatze zu Schenute, nicht hinaus. Und eigene Gedanken haben sie in ihren Werken nirgends niedergelegt: sie bieten nur Schriftstellen und Umschreibungen von Schriftstellen.

die alle Kanäle und Deiche in stand hielt, dem Lande zum Wohlstand verhelfen konnte. Ists da ein Wunder, daß man das Verhältnis der Menschen zu Gott ebenso betrachtete, wie das der Untertanen zur Obrigkeit? daß man die griechische Anschauung von der Erlösung nicht verstand, und sie so durch eine rein ethische Auffassung ersetzte, in der der Gehorsam die Hauptrolle spielte? Schenute war überdies deshalb noch ganz besonders dazu geschaffen, diese Auffassung ins Dasein zu rufen, weil er als Mönch den Wert des Gehorsams doppelt zu würdigen gelernt hatte.[1]

§ 17. Schenute als Theolog.

So eigenartig die Frömmigkeit Schenutes ist: zu einer Theologie im eigentlichen Sinne hat er es nicht gebracht. Er war zu sehr Ägypter, als daß er das Bedürfnis gefühlt hätte, seine Vorstellungen zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufassen. Nur schwache Ansätze einer gedankenmäßigen Fest-

1) Es möchte vermessen erscheinen, Schenute mit Augustin zu vergleichen, namentlich wenn man bedenkt, wie ernst Augustin, und wie oberflächlich Schenute das Problem von Sünde und Gnade genommen hat. Es liegt mir fern, den Ruhm Augustins zu schmälern. Aber ich möchte daran erinnern, daß Augustin aus einer Provinz hervorging, die den Gipfel der Kultur erreicht hatte, und daß er gerade in dieser Provinz eine eigenartig ausgeprägte Form des Christentums bereits vorfand, die er nur zu vollenden brauchte. Schenute stammte aus einem ungebildeten Bauernvolke und mußte einem Bauernvolke das Christentum mundgerecht machen, das Jesus bis dahin innerlich fremd gegenüberstand. Schenute hatte eine ganz neue Aufgabe zu lösen, nicht eine halb schon gelöste zu vollenden. Man wird deshalb Schenute nicht anrechnen dürfen, daß er wertvolle Teile von dem religiösen Gehalte des Christentums preisgab: nur so war es ihm möglich, das, was er zurückbehielt, zu seinem ureigensten Besitze zu machen. Die intellektuelle Ehrlichkeit, die jenen Verzicht veranlaßt hat, bürgt dafür, daß seine Frömmigkeit christlicher gewesen wäre, falls sein Volk und seine Zeit eine größere religiöse Reife erlangt haben würden. Das Unglück der Kopten aber war es, daß Schenute keinen Nachfolger fand, der sie tiefer in das Christentum eingeführt hätte. — Es versteht sich von selbst, daß Augustin nur als Vollender des abendländischen Christentums, nicht auch als Reformator der religiösen Stimmung mit Schenute verglichen werden darf. Der Reformator Augustin hat zu seiner Zeit seinesgleichen nicht gehabt.

stellung des religiösen Gefühls entdecken wir, und auch diese verleugnen nicht, daß sie dem Griechentume entlehnt sind.[1]

Schenute war der kirchlichen Theologie nicht ganz ferngeblieben. Allerdings scheint er aus ihrer Litteratur nur einige asketische Stücke zu kennen, wie die Lebensbeschreibung des Antonius von Koma[2] und andere Schriften des Athanasios,[3] und einige Ketzerbestreitungen, wie die Acta Archelai.[4] Der König unter den griechischen Theologen, der große Origenes, ist auch ihm, wie seinen Brüdern in Schiēt (Sketis), ein fluchbeladener Ketzer.[5] Daß sich trotzdem manche Gedanken der landläufigen kirchlichen Wissenschaft bei ihm wiederfinden, haben wir bereits oben gesehen.[6] Für Schenutes Gesamtanschauung sind solche ganz vereinzelte Sätze vollkommen bedeutungslos.

Ein paar Anklänge an Gedanken der griechischen Dogmatik können auf den Titel 'Theologie' selbstverständlich nicht Anspruch erheben. Streng genommen pflegt Schenute nur dann

---

1) Freilich finden wir bei Schenute oft eigenartige Bilder (z. B. Sp 1 6: über die bösen Menschen seufzt nicht nur der Gerichtsengel, sondern auch 'der Logos und die Wahrheit'), in denen wir tiefsinnige Weisheit suchen müßten, falls wir sie etwa bei Augustin lesen würden: bei Schenute, dem Morgenländer, sind sie natürlich nichts anderes, als Bilder einer lebhaften Einbildungskraft.

2) Sz 418 f. Vgl. auch das Bruchstück der 'Blütenlesehandschrift' (s. o. S. 10 f.) zu Cambridge.

3) Sp 5 26. Athanasios ist auch dem Archimandriten Moses bekannt (z 531).

4) Sp 3 39: 'Aber auch Archelaos, der Bischof von Karcharis in Mesopotamien, redete einiges gegen Manes, die Wurzel der Manichäer'. — Von der sonstigen theologischen Litteratur kennt Schenute den bei Migne, Patr. Lat. XXIII Sp. 87 abgedruckten Paḫōmbrief, den er z 468 zitiert: 'cane tu ω ne forte ω tibi canat' = ⲁⲱ ⲉⲱ ⲙⲡⲣⲧⲣⲉⲱ ⲁⲱ ⲉⲣⲟⲛ 'rede über ω, laß nicht ω über dich reden'. Allerdings nennt Schenute als Verfasser nicht Paḫōm (dessen Name ist nur vom Abschreiber an den Rand gesetzt), sondern einen 'guten, weisen und frommen Vater'. Aber man darf daraus nicht schließen, daß dem Schenute das betreffende Paḫōmstück etwa nicht unter Paḫōms Namen vorlag. Die Predigt, in der Schenute den Paḫōmbrief zitiert, ist vor einem Hegemon gehalten; bei diesem durfte man Bekanntschaft mit Paḫōm vielleicht nicht voraussetzen; so unterließ Schenute, Paḫōms Namen anzuführen.

5) Sp 2 84.

6) Sündenvergebung durch Reue, s. o. S. 80.

mit den Gegenständen der Frömmigkeit sich wissenschaftlich zu befassen, wenn der Kampf gegen Feinde der Kirche ihn dazu zwingt. Solche gab es damals in Ägypten ziemlich viele. Erwähnt werden zunächst Meletianer und Arianer.[1] Eine Gefahr für die Kirche scheinen diese jedoch nicht mehr gewesen zu sein: eine ausführliche Polemik gegen sie findet sich nirgends. Sp 3 36–39 lesen wir allerdings eine Verteidigung der Unsterblichkeit der Seele, die gegen Arianer und 'Hellenen'[2] gerichtet sein will; dem Inhalte nach kann sie sich aber nur auf Heiden beziehen. Es ist das zugleich das einzige Schriftstück von Schenutes Hand, in dem die alte Religion mit theologischen Gründen bekämpft wird: meistens begnügt er sich mit Schmähungen. Jene theologischen Gründe sind freilich schlicht genug: der einfache Hinweis auf Gottes Allmacht muß alle Einwände wider die Unsterblichkeit der Seele niederschlagen.

Eingehender beschäftigt sich Schenute mit den Manichäern. Er verteidigt gegen sie das Recht und den Wert des Alten Testamentes mit einer höchst gewagten Deutung des Hohen Liedes (das doch selbst zum Alten Testamente gehört!):[3] 'Höre, was die Schrift sagt! Einmal: Wir werden deine Brüste mehr als den Wein lieben; d. h. das Alte und das Neue (Testament); sie (die Schrift) sagte nicht: Deine Brust. Zum anderen Male: Deine beiden Brüste sind wie zwei Zwillingszicklein; d. h. das Neue und das Alte (Testament). Ferner: Ein Myrrhenzweig ist mir mein Bruder; er wird inmitten meiner Brüste sein; d. h. das Alte und das Neue (Testament)' u. s. w.

Am interessantesten ist vielleicht das Schriftstück Sp 2 87. 82–85, in dem sich Schenute ausführlicher über christologische Probleme verbreitet. Einige Mönche haben sich die ketzerische Frage erlaubt: 'Existierte Jesus denn, bevor er aus der heiligen Jungfrau Maria ward?' Schenutes Antwort ist sehr charakteristisch. Zunächst zählt er in größter Ausführlichkeit die biblischen Beweisstellen für Jesus' Präexistenz auf. Dann fährt er fort: 'Aber zu fragen: Wie ward er denn Mensch im Leibe der heiligen Jungfrau — wer bist du, du unklarer Kopf? Tu mir

1) Sp 5 28.
2) D. h. Heiden, s. o. S. 27.
3) Sz 420, vgl. Sz 450 f. Sp 3 39. Berlin Orient. 1611 4.

zuerst kund, wie du im Leibe deiner Mutter entstanden bist! Du solltest doch die Kraft Gottes und seine Stärke kennen!' So wird auch hier durch den Hinweis auf Gottes Allmacht das Problem 'gelöst', d. h. das Mysterium konstatiert.

Besonders wertvoll wird dieses Schriftstück dadurch, daß es den Nestorios[1] erwähnt und bekämpft. Wie wenig Verständnis Schenute ihm entgegenbrachte, sehen wir daraus, daß er die Anschauungen seines Gegners völlig verdreht: 'Sie (Maria) gebar einen tüchtigen Menschen, der Moses und David und anderen glich': das soll der ganze Inhalt der nestorianischen Christologie sein. Natürlich wird es Schenute sehr leicht, einen solchen Satz zu bekämpfen.

Am Schlusse der Schrift wendet sich Schenute gegen die symbolische Abendmahlslehre, zu der sich, im Anschluß an Nestorios und Origenes, einige seiner Mönche bekannten.[2] Er gibt bei dieser Gelegenheit auch eine Darlegung seiner eigenen Auffassung des Sakramentes, die, wohl unter dem Einflusse der Liturgie, eine reale Gegenwart von Christus' Leib und Blut annimmt. Für die christologischen Probleme der Abendmahlslehre hat Schenute natürlich kein Verständnis: der Hinweis auf Gottes Allmacht muß auch hier alle Bedenken des zweifelnden Verstandes niederschlagen. Schenutes wichtigste Sätze lauten: 'Das Brot und der Wein liegen auf dem heiligen Tische des Herrn und ruhen auf ihm: Brot und Wein ist ihr Name. Wenn man aber jene furchtbare sic Eucharistia über ihnen spricht und Gott der Herr seinen heiligen Geist aus den Himmeln über sie sendet, ist es nicht mehr Brot oder Wein von da an, sondern der Leib und das Blut des Herrn'. Freilich ist diese reale Abendmahlslehre alles eher als folgerichtig; denn Schenute fährt fort: 'Alle Werke Gottes geschehen in Glauben. Wenn du Glauben hast, so hast du die Vollendung des Sakramentes (*μυστήριον*). Wenn du keinen Glauben hast, so hast du keine Hoffnung auf das Sakrament und den Herrn des Sakramentes . . . . . Das Brot und das Wasser[3] sind das Leben der Leiber des Menschen.

1) Er ist zur Zeit der Abfassung bereits tot.

2) Schenute läßt sie ihre Ansicht in die Worte kleiden: 'Wie sollte des Herrn Leib und Blut Brot und Wein sein?'

3) Es ist in hohem Grade auffallend, daß sich hier eine Erinnerung

Aber der Leib und das Blut des Herrn sind das geistliche Leben unserer Seelen'. Schenute ist also noch weit davon entfernt, zu behaupten, daß Leib und Blut mit den Zähnen zerbissen werden, wie spätere Zeiten sich mit Vorliebe ausdrücken. In dieser Zurückhaltung Schenutes ist vielleicht eine leise Nachwirkung altgriechischer Theologie zu erblicken.[1]

Auch zu anderen theologischen Versuchen ist Schenute von seinen Mönchen angeregt worden. So haben wir Sp 3 17 f. ein Bruchstück einer Osterpredigt, in der er sich nicht ohne Geschick bemüht, die Verschiedenheiten der Berichte über Jesus' Verklärung mit einander auszugleichen. Mt 17 1 Mk 9 2 stehe 'nach sechs Tagen', Lk 9 28 'nach etwa acht Tagen'. Schenute löst den Widerspruch folgendermaßen: 'Es ist nicht gesagt: am sechsten Tage. (Vielmehr) wenn sechs Tage verflossen, ehe er (auf den Berg) hinaufging, abgesehen (*χωρίσ*) von dem Tage, an dem er dieses Wort (Mk 9 1 c. par.) sprach, so ist klar, daß er am achten Tage (hinauf)gegangen ist, sodaß sie beide recht haben. Wer (aber) sagt: Es ist nicht so, macht sie auf jeden Fall zu Lügnern'.

Noch muß einer merkwürdigen Vorstellung Schenutes gedacht werden. Sp 3 19 redet er von Jesus' 'Gottheit, die gefördert wird (*προκόπτειν*) durch die Menge derer, die an ihn glauben'. Ich habe diesen Gedanken sonst nirgends gefunden. Griechisch ist er nicht. Sollte er ein Stück gnostisches Erbe sein?

§ 18. Schenutes Beteiligung an den dogmatischen Streitigkeiten.[2]

Obwohl Schenute, wie wir sahen, für die griechische Theologie so gut wie gar kein Verständnis hatte, war er doch ein zu

erhalten hat an die einst weit verbreitete Sitte (vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen[1] VII 2 S. 115—144), das Abendmahl mit Brot und Wasser zu feiern, statt mit Brot und Wein — auffallend besonders deshalb, weil man bei der Austeilung des Sakramentes in Schenutes Kloster nicht Wasser, sondern mit Wasser vermischten Wein verwandte (Sz 525).

1) Ähnlich wie Schenute äußert sich das namenlose saïdische Bruchstück p 4 115—180 = p 5 70 über das Abendmahl. Über Verfasser und Zeit dieses Textes vermag ich nichts zu sagen. Vgl. auch Berlin Or. 1613 1.

2) Vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 549—556.

treuer Sohn seiner Kirche, als daß er sich nicht an der Bekämpfung der Ketzer beteiligt hätte. Was er durch mündliche oder schriftliche Polemik geleistet hat, ist bereits im vorigen Paragraphen besprochen worden. Schenute hat aber noch mehr getan: im Jahre 431 nahm er, gemeinsam mit dem Archimandriten Viktor von Tabennēse und einem Klosterbruder, an dem Konzile von Ephesos teil.[1] Kyrill von Alexandria hatte ihn schriftlich dazu aufgefordert: vermutlich mochte er unter den kampfesmutigen Recken, die er als seine Leibgarde nach dem Norden mitnahm, die kräftige Faust unseres Helden nicht missen. Denn daß ihm Schenutes Körperstärke und nicht seine Beredsamkeit von Wert war, ist fast selbstverständlich: wäre es nur auf das Reden angekommen, so würde Kyrill allein Manns genug gewesen sein, sich durchzuschlagen. Und wirklich scheint Schenute auf dem Konzile ganz außerordentliche Proben seiner Kraft abgelegt zu haben. Zwar ist das oben[2] mitgeteilte Geschichtchen von Schenutes Ruhmestaten zu Ephesos lediglich eine 'fromme' Mönchssage. Aber Kyrill würde ihn damals kaum zum Archimandriten erhoben haben, wenn er sich nicht wirkliche 'Verdienste' um den 'Glauben' erworben hätte. Zum Überfluß erzählt uns Schenute selbst, daß er in Ephesos sehr eifrig bei der Sache gewesen ist.[3]

So werden wir dem Berichte von D^{b} 145 glauben dürfen, daß Schenute auch zu der Synode im Jahre 451[4] mitgenommen werden sollte: Papnūte, Archimandrit von Tabennēse, lud ihn persönlich dazu ein. Aber Schenutes Tage waren bereits gezählt. Er war zum Tode erkrankt, als Papnūte bei ihm eintraf.

Der Vollständigkeit halber muß hier noch das Fragment eines Schenutebriefes besprochen werden, der an den Kaiser gerichtet ist und sich ebenfalls auf die dogmatischen Streitigkeiten bezieht (z 383). Das Schriftstück lautet:

'. . . der nicht festhält an der Lehre der 118[5] Bischöfe, die sich in Nicäa versammelten. Da nun eure Majestät meines Verdienstes um eine Glaubenssache gedacht hat, mein Herr König, (so sage ich:) wer ist denn dieser tote Hund, daß er bei einer solchen Sache[6] vermit-

1) S. o. S. 41f. 2) S. 1. 3) Sbm 208.

4) Zum Konzile von Ephesos 449 wird Dioskur nicht in dem Maße physische Hilfskräfte gebraucht haben, wie zwei Jahre später: hier war sein Sieg von vorn herein so gut wie sicher. 5) So, Schreibfehler für 318.

6) Statt ⲛⲧⲉⲓⲙⲉ lies ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲙⲉ, vgl. ⲛⲧⲉⲓⲙⲉ Sz 569.

telte? Der Hund zeigt, in der äußeren Weisheit[1], seine Zahmheit gegen den, der gegen ihn gütig ist, indem er vor ihm seinen Rücken oder seinen Schwanz bewegt und seine Ohren hinter seinem Kopfe niederläßt, wie die platonische Schule (*Πλατωνικὴ διδασκαλία*) sagt. Wenn der Hund dagegen einen sieht, der mit ihm kämpft, indem er einen Stein oder einen Stock gegen ihn erhebt, siehst du sogleich, wie seine Zahmheit, die er eben noch besaß, sich in Wildheit und Feindschaft gegen seinen Feind verwandelte, siehst du, wie er seine Wangen (?) zusammenzieht und seine Zähne weist, siehst überhaupt all seine Glieder voll heftigen Zornes gegen den, der gegen ihn den Stock oder den Stein erhob; denn er will die Glieder des Menschen zerreißen, der mit ihm kämpft. Da ich mich nun einmal mit dem Hunde verglich, wenn ich zu eurer Hoheit und eurer Majestät komme und den Glanz eures Ruhmes über jedem und auch über mir, diesem Geringsten, sehe, (so möchte ich doch sagen:) ich wollte allerdings nicht kommen wegen der Leute, die wider mich einen Stein auf den Wegen erheben oder einen Stein als Hindernis auf die Wege legen wollen, auf denen ich zu euch kommen soll. Indessen möge euer Gott liebender Brief nochmals zu mir kommen mit einem Geleitschreiben, deretwegen, die mit uns auf den Wegen streiten (?), d. h. wegen der häretischen und gottlosen Kanoniker. Denn du weißt, o mein Herr, daß sie mit denen nicht zufrieden waren, die stehen . . .'

Diese Urkunde setzt voraus, daß Schenute vom Kaiser zur Teilnahme an einer dogmatischen (?) Verhandlung eingeladen wurde. Sie ist kaum im Jahre 431 geschrieben: damals hatte Schenute noch keine 'Verdienste um den Glauben'.[2] Auch ins Jahr 451 kann sie nicht fallen: damals hätte der Kaiser Schenute, den treuen Anhänger Dioskurs, sicher nicht eingeladen: er wollte doch Dioskur stürzen. Ebenso kann der Brief nicht 449 verfaßt sein: damals brauchte sich Schenute vor niemandem zu fürchten. Ich setze den Brief daher zwischen 431 und 449 an, und zwar näher an 431, als an 449: die Animosität der 'Kanoniker' gegen Schenute, die der Brief voraussetzt, gründet sich wohl auf sein Verhalten zu Ephesos 431. Einen genauen Anlaß des Briefes kann ich natürlich nicht angeben. Vermutlich hat der Kaiser in Schenute den Vertreter der koptischen Kirche sprechen wollen: war dies seine Absicht, so müssen wir gestehen, daß er allerdings den rechten Mann gefunden hatte. Es ist mir übrigens wahrscheinlich, daß der erbetene Geleitsbrief eintraf und Schenute zum Kaiser reiste: eine Erinnerung daran finde ich V^b 30 ff. V^a 365 ff. V^s 638 bewahrt.

1) D. h. wohl in eben dem Vergleiche, der in der bald darauf erwähnten platonischen Schule üblich ist.

2) Woraus Stern bei Ersch und Gruber, Allg. Enc. II 39 S. 16 schließt, daß Schenute das Konzil von Konstantinopel 381 besuchte, ist mir rätselhaft. Seine Behauptung ist auch chronologisch fast unmöglich, da 381 Schenute noch gar nicht Klostervorsteher war (vgl. § 10).